

Les Sources Antiques

DES THÉORIES DE J.-J. ROUSSEAU

♦ ♦ ♦ ♦ SUR L'ÉDUCATION ♦ ♦ ♦ ♦



THÈSE DE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE

Devant la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon

PAR

K. S. TCHANG



1919



IMPRIMERIE J.-B. ROUDIL

3, Quai Saint-Clair, 3

LYON

Dis.
Lyon
1919.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LES SOURCES ANTIQUES

DES THÉORIES DE J.-J. ROUSSEAU

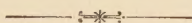
• • • SUR L'ÉDUCATION • • •

80163

Les Sources Antiques

DES THÉORIES DE J.-J. ROUSSEAU

♦ ♦ ♦ ♦ SUR L'ÉDUCATION ♦ ♦ ♦ ♦



THÈSE DE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE

Devant la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon

PAR

K. S. TCHANG



1919

IMPRIMERIE J.-B. ROUDIL

3, Quai Saint-Clair, 3

LYON

A MONSIEUR CHABOT

*Professeur de Philosophie et de Science de l'Education
à l'Université de Lyon.*

Hommage respectueux.

AVANT-PROPOS

En Chine, dans les milieux intellectuels et politiques, J.-J. Rousseau est loin d'être un inconnu. Un de nos meilleurs écrivains, Yin-Fo, a fait une excellente traduction du Contrat Social, qui figure non seulement chez tous nos libraires, mais encore dans toutes nos bibliothèques.

L'Émile n'a pas eu jusqu'ici le même honneur ; mais il n'est pas ignoré : un livre chinois, sous le titre d'Histoire des philosophes universels, en a donné des extraits et esquissé les grandes lignes, et nous-même, dans une « Revue de l'éducation » (Chio-hon-tza-tsi) dirigée par l'ancien ministre de l'Instruction publique, Tsai-Kia-Min, et par le révolutionnaire Wang-Tsen-Wai, nous avons essayé, il y a cinq ans, de traduire quelques fragments de cet ouvrage.

La diffusion des idées du philosophe français et, en particulier, celles de liberté, d'égalité et de fraternité, a été, à un certain moment, assez rapide et assez marquée dans notre pays, pour qu'il ne soit pas téméraire d'affirmer que si, au XVIII^e siècle, elles ont pu préluder à la Révolution française, elles n'ont pas été, non plus, étrangères à la Révolution chinoise de 1911.

Qu'on ne s'étonne pas, dans ces circonstances, qu'hôte de la France, depuis six ans, nous ayons profité de cet heureux séjour pour étendre et approfondir davantage l'étude des œuvres de Jean-Jacques.

Rien ne pouvait mieux nous permettre d'atteindre ce but que d'y rattacher une question particulière, assez nouvelle, qui nous amenât à les jouiller en tous sens et à les mieux comprendre. Tâche assez difficile, si l'on songe qu'en France, Rousseau a donné lieu à de nombreuses études, depuis celle de Saint-Marc Girardin (J.-J. Rousseau, sa vie et ses œuvres), jusqu'à celle de Pierre-Maurice Masson, tombé en héros dans les tranchées de l'horrible guerre (La Religion de J.-J. Rousseau).

Nous nous sommes cru bien inspiré en cherchant un sujet dans les sources de Rousseau. Mais là aussi nous avons rencontré un obstacle : à quelles sources nous arrêter ? Aux sources modernes ? Le regretté M. Masson nous semblait les avoir largement indiquées. Aux sources médiévales ? Nous nous en sommes préoccupé un moment, sous la direction du savant M. Picavet, spécialiste du Moyen-Age à la Sorbonne. Mais le butin à espérer d'une telle investigation nous a paru devoir être peu abondant et peu sûr. Nous nous sommes alors tourné vers les sources antiques, et notre choix, cette fois, a été assez heureux pour nous valoir les encouragements et la direction bienveillante de MM. Chabot et Goblot, professeurs à l'Université de Lyon.

Dans les pages qui suivent, nous nous efforçons donc d'établir et de préciser ces sources anciennes, soit en citant, pour quelques-unes, des noms et des textes, soit en nous appuyant pour d'autres, sur une communauté de doctrines et de systèmes que l'histoire nous fait connaître.

Les Sources Antiques

des Théories de J.-J. Rousseau

* * * sur l'Education * * *

CHAPITRE PREMIER

Influence des Anciens sur J.-J. Rousseau

S'il y a eu dans le monde un enfant aussi précoce d'intelligence que de sentimentalité, c'est assurément J.-J. Rousseau. Dans ses *Confessions*, cet auteur raconte qu'il lut, à peine âgé de sept ans, tous les romans que sa mère avait laissés (1). De 7 à 11 ans (1719-1723), il s'est donné, par d'autres lectures, une seconde éducation. Il lit l'*Histoire de l'Eglise et de l'Empire* par Le Sueur (2), le *Discours de Bossuet sur l'Histoire universelle*, les *Hommes illustres* de

(1) V. *Confessions*, t. I, p. 8, édit. Flammarion, Paris, 2 vol. in-12.
— Il est très regrettable que Rousseau n'ait pas donné les titres de ces romans.

(2) Le Sueur (J.), historien, né en France, de parents réformés (1602-1681). Après avoir terminé ses études à l'Académie de Genève, il fut nommé pasteur de l'Eglise de La Ferté-sous-Jouarre ; c'est alors qu'il écrivit : l'*Histoire de l'Eglise et de l'Empire*, « où, depuis la naissance de J.-C. jusqu'à l'an Mille, l'on voit dans chaque année l'an de Notre Seigneur, de l'empereur, des consuls, et du siège des évêques de Rome ; les évêques des autres églises, les docteurs, leurs écrits, les hérétiques, les coutumes, les conciles, les persécutions, les martyres, et, en un mot, les choses les plus remarquables tant de l'Eglise que du monde ».

Plutarque (1), l'*Histoire de Venise* par Nani, les *Métamorphoses* d'Ovide, La Bruyère, les *Mondes* et les *Dialogues des Morts* de Fontenelle, et quelques pièces de Molière (2).

Mais de toutes ces œuvres, Rousseau préfère celles de Plutarque. Il nous en avertit lui-même en ces termes : « Plutarque surtout devint ma lecture favorite. Le plaisir que je prenais à le relire sans cesse me guérit un peu des romans, et je préférerais Agésilas, Brutus, Tristide, à Orondate, Artamène et Juba ». (*Conf.*, t. I, p. 9).

Ce goût particulier s'explique non seulement par un attrait propre à prendre le cœur, mais par une révélation qui satisfait l'esprit. Par Plutarque, Rousseau connaît les « Anciens illustres ». Ce n'est pas une histoire proprement dite, non ; mais c'en est une face piquante et comme la fine fleur, la grandeur de l'âme antique, à l'étude de laquelle devait frissonner plus d'une âme moderne. L'instruction, qu'il y puise, ne lui suffit pas : dans son enthousiasme d'enfant, il imite les actions de ceux qu'il vient de connaître. « De ces intéressantes lectures, écrit Rousseau, des entretiens qu'elles occasionnaient entre mon père et moi, se forma cet esprit libre et

(1) Rousseau connaît Plutarque probablement par la traduction de J. Amyot. Témoin cette note : « Plutarque, *Traité de l'Amour*, trad. d'Amyot », etc., dont il accompagne la citation de ces vers :

O Jupiter ! car de toi rien sinon
Je ne connais seulement que le nom.

(*Emile*, t. I, p. 342, éd. Flammarion, Paris, 2 vol. in-12).

Selon ses *Confessions*, Rousseau est parvenu avec beaucoup de peine à lire le latin. Il est presque sûr qu'il ne connaît pas le grec.

(2) V. *Conf.*, t. I, p. 9, éd. Flammarion, Paris, 2 vol. in-12.

républicain, ce caractère indomptable et fier, impatient de joug et de servitude, qui m'a tourmenté tout le temps de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner l'essor. Sans cesse occupé de Rome et d'Athènes, vivant, pour ainsi dire, avec leurs grands hommes, né moi-même citoyen d'une république et fils d'un père dont l'amour de la patrie était la plus forte passion, je m'en enflammais à son exemple, je me croyais Grec ou Romain ; je devenais le personnage dont je lisais la vie ; le récit des traits de constance et d'intrépidité qui m'avaient frappé me rendaient les yeux étincelants et la voix forte. Un jour que je racontais à table l'aventure de Scévola, on fut effrayé de me voir avancer et tenir la main sur un réchaud pour représenter son action » (*Conf.*, t. I, p. 9 et 10).

Il n'est pas rare que, faite dans le bas âge, une lecture, en se gravant, mieux qu'à tout autre, dans l'esprit, y laisse des germes d'impressions, d'idées et de sentiments, qui, à mesure que l'enfant grandit, se développent et s'épanouissent en riche floraison. Tout cela finit même, quand on est homme fait, par inspirer les actions et diriger la conduite pendant toute la vie. C'est ce qui arriva précisément à Rousseau. Plutarque est pour lui comme un second père, et lui devient aussi cher que sa patrie, tant il a de l'autorité sur ses pensées et ses affections. En effet, Rousseau n'écrit-il pas à propos du *Discours sur les Sciences et les Arts* qui, en 1749, lui valut le prix au célèbre concours établi par l'Académie de Dijon : « Cette nouvelle réveilla toutes les idées qui me

l'avaient dicté, les anima d'une nouvelle force et acheva de mettre en fermentation dans mon cœur ce premier levain d'héroïsme et de vertu que mon père, et ma patrie, et Plutarque, y avaient mis dans mon enfance » (*Conf.*, t. II, p. 9).

Les ouvrages de Plutarque sont au nombre de deux : les *Hommes illustres* et les *Œuvres morales*, Rousseau ne nous dit pas, dans ses *Confessions*, s'il a lu le dernier. Mais par la note de Rousseau que nous avons transcrite ci-dessus (1), il paraît qu'il l'a lu, quand il écrit l'*Emile*. Quoi qu'il en soit, il reste toujours acquis que Plutarque a été son livre de chevet, non seulement pendant sa jeunesse, mais encore pendant sa vieillesse. Ce fut bien là sa lecture préférée de toute sa vie, comme l'atteste certain passage des *Rêveries du Promeneur solitaire*, qu'il écrivit, comme on sait, deux ans avant sa mort : « Dans le petit nombre de livres que je lis quelquefois encore, Plutarque est celui qui m'attache et me profite le plus. Ce fut la première lecture de mon enfance ; ce sera la dernière de ma vieillesse : c'est presque le seul auteur que je n'ai jamais lu sans en tirer quelque fruit. Avant-hier je lisais dans ses œuvres morales le traité comment on pourra tirer utilité de ses ennemis » (Début de la *Quatrième Promenade*).

Ce qui semble séduire les esprits du xvi^e au xviii^e siècle, depuis Montaigne jusqu'à Rousseau, c'est que, dans Plutarque, l'historien ou plutôt le biographe des plus célèbres personnages de l'antiquité grecque

(1) V. note (1), p. 10.

et latine, se trouve doublé d'un moraliste. Mais ce n'est pas tout : Rousseau signale un autre attrait non moins justifié. « Plutarque, dit-il, a une grâce inimitable à peindre les grands hommes dans les petites choses ». (*Emile*, t. I, p. 316). Mieux encore : après Montaigne, il loue Plutarque d'être un historien qui sait et peut chercher dans le fond du cœur le mobile des actions humaines. Le passage que nous allons citer est emprunté à l'auteur des *Essais* par Rousseau pour son *Emile* : « Ceux qui écrivent les vies d'autant qu'ils amusent plus aux conseils qu'aux événements, plus à ce qui se passe au dedans qu'à ce qui arrive au dehors, ceux-là me sont propres : voilà pourquoi c'est mon homme que Plutarque ». (*Essais*, liv. II, ch. x. Cf. *Emile*, t. I, p. 316).

Rousseau, non plus, n'est pas un historien. Mais en écrivant ses *Confessions*, il fait sienne la manière employée par Plutarque pour écrire l'histoire. Lui aussi veut se peindre lui-même et, par lui-même, les autres, en multipliant à l'infini les petits traits, comme seuls propres à montrer mieux les hommes tels qu'ils sont. Lui aussi, encore comme Plutarque, il voudrait pouvoir en quelque façon rendre son âme transparente aux yeux du lecteur. (V. fin du liv. IV des *Conf.*).

Lui aussi, enfin, comme Plutarque et quelques autres historiens anciens, Polybe, Salluste, Tacite (1), il

(1) Polybe, 200 ou 205-125, *Histoire générale*.

Salluste, 86-34, la *Vie de Jugurtha* et la *Conjuration de Catilina*.

Tacite, 55-126, les *Annales*, les *Histoires*, les *Mœurs des Germains*, la *Vie d'Agricola* et le *Dialogue des Orateurs*.

préfère « faire moins de portraits. mettre moins d'esprit et plus de sens dans les jugements » ; (v. *Emile*, t. I, p. 314), il admire encore le procédé de Tite-Live, d'Hérodote et surtout de Thucydide (1), qui rapporte les faits sans les juger ; mais qui n'omet aucune des circonstances propres à faire du lecteur un juge. (V. *Ibidem*).

Epris des anciens historiens que nous venons d'énumérer, Rousseau ne considéra les modernes que comme des écrivains indifférents, méprisables même. Ils font des couleurs, mais ils ne présentent pas les hommes. Voilà le jugement de Rousseau sur les historiens modernes, les plus précis et les plus connus de son temps, d'Avila, Guichardin, Strada, Solis, Machiavel et de Thou à certains égards (2) (*Ibidem* note de Rousseau.)

Mais c'est surtout comme moraliste que Plutarque fascine les esprits à cette époque. Ses *Œuvres morales* exercent une autorité incomparable. Nous entrerons dans plus de détails à ce sujet, quand nous aborderons notre chapitre sur l'éducation morale. Ici, bornons-nous à dire que ces œuvres, outre qu'elles témoignent d'une connaissance de toutes les sciences

(1) Tite-Live, 59 avant J.-C., 19 après J.-C., les *Décades*.

Hérodote, 484-406, les *Neuf Muses*.

Thucydide, 460-395, l'*Histoire de la Guerre du Péloponèse*.

(2) D'Avila, 1577-1658, les *Chroniques*.

Guichardin, 1482-1540, *Une Histoire d'Italie* (de 1492 à 1530).

Strada, 1572-1649. *Deux Décades*.

Solis, 1610-1686, *Historia de la Conquista de Mexico*.

Machiavel, 1469-1527, les *Décades* sur Tite-Live et le *Prince*.

antiques, s'inspirent de toutes les doctrines idéalistes : de celle de Platon qu'il appelle toujours le divin Platon ; de celle des stoïciens ; de celle même des pythagoriciens. C'est ainsi qu'avec le premier, les *Œuvres morales* renferment une morale ferme et sévère ; qu'elles enseignent, avec les seconds, une vertu simple et austère, sans le moindre doute d'une Providence dans le monde ; qu'avec l'école italique enfin, des principes de laquelle Plutarque admire la douceur et l'humanité, elles condamnent l'usage de la viande et prescrivent un régime particulier. Enfin disciple du Lycée, Plutarque recherche ardemment, comme Aristote, les sciences naturelles.

Il est évident que Rousseau, admirateur de Plutarque, s'est pénétré, par cet intermédiaire, de toutes ces idées anciennes. Le traité sur l'éducation de Plutarque, par exemple, est une miniature de l'*Emile* de Rousseau. La sagesse et les bons préceptes de l'un trouvent un magnifique écho dans l'autre, tels sont notamment les sentiments de douceur, de bonté et d'indulgence que doit avoir le précepteur envers ses élèves.

Rousseau ne se contente pas de s'initier aux doctrines anciennes par la simple lecture de Plutarque, il va en découvrir lui-même, sans l'aide de cet auteur favori. Il paraît qu'il connaît bien certains dialogues de Platon. Tout d'abord, la *République*, par cette phrase : « Je ne parle point, écrit Rousseau, de cette prétendue communauté de femmes dont le reproche tant répété prouve que ceux qui le lui font ne l'ont jamais lu... » (1) et par cet autre « Voulez-vous prendre

(1) *Emile*, t. II, p. 151.

une idée de l'éducation publique ? Lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent les livres que par leurs titres : c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait » (1).

Selon ces citations, Rousseau a lu la *République* de Platon. D'un côté l'expression que Rousseau emploie en jugeant la *République* comme un bon livre d'éducation, non comme un livre de politique, paraît être celle d'un jugement personnel. Et il a raison. Ceci prouve qu'il l'a lue attentivement et qu'il l'a bien comprise. La *République* est, en effet, un livre qui traite particulièrement de l'éducation de ceux qui sont les gardiens de l'Etat. Nous développerons sa théorie et sa méthode à l'égard de cette éducation dans les chapitres suivants. Nous remarquons ici simplement que Rousseau, d'un autre côté, adopte lui-même une formule curieuse et audacieuse de Platon et semble aller jusqu'à en pratiquer une partie. La voici : « Les femmes de nos guerriers, dit Platon, seront toutes à tous ; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux. Les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents » (2).

Nous disons que Rousseau adopte cette théorie, parce qu'il nous paraît s'en inspirer dans son discours sur « l'Origine de l'inégalité parmi les hommes », quand il dit comment les mâles et les femelles s'unis-

(1) *Emile*, t. I, p. 14-15.

(2) Liv. 5, II, 1, de la *République*, trad. A. Bastien, 1 vol., éd. Garnier, in-18, p. 189.

sent fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir, comment la mère allaite d'abord ses enfants pour son propre besoin, et comment une fois grands, les enfants, quittant leur mère, en arrivent bientôt au point de ne pas même se reconnaître les uns les autres.

Il est vrai que Rousseau parle de l'état primitif du peuple, et Platon de celui d'une organisation gouvernementale. Mais où Rousseau a-t-il vu cet état primitif ? Dans son imagination ou dans une analogie voulue de l'homme avec les animaux ; il l'a appris surtout par la lecture de Platon, comme nous venons de le voir.

Il critique ceux qui reprochent à Platon la communauté des femmes, et les accuse de n'avoir pas lu véritablement la *République*. Pour son compte, il admet cette théorie en principe. Quant à la communauté des enfants, non seulement il l'admet en principe, mais il l'a pratiquée lui-même. Il a mis ses enfants aux « Enfants-Trouvés ». Il a dit qu'il se regardait par cet acte comme un membre de la République de Platon (v. *Conf.*, t. II, p. 10).

Il en eut beaucoup de regrets plus tard. Mais si son cœur lui a appris qu'il s'était trompé, sa raison ne lui a pas donné le même avertissement. (V. *Ibidem*).

Epris de la théorie de Platon, Rousseau veut que la société soit établie dans une égalité parfaite. Ce sont les idées fondamentales de sa politique, ce sont aussi celles de sa morale. Qui veut l'égalité ne peut pas ne pas vouloir la communauté. Ces deux termes sont inséparables. Rousseau a tort envers ses enfants.

Mais ses fautes sont excusables. Est-il criminel de vouloir être disciple d'un divin comme Platon ? Non, non, Rousseau se trompe, mais il n'est pas dépravé. Il se trompe, parce qu'il veut pratiquer une théorie qui n'est pas praticable à l'époque où il a vécu. Qui sait si un jour cette théorie de Platon ne sera pas réalisée comme celle de la Révolution prédite par Rousseau et qui a fini par triompher dans l'humanité ?

Rousseau connaît aussi les *Lois* de Platon. A l'*Imitation théâtrale*, il ajoute comme sous-titre : *Essais tirés des Dialogues de Platon* et en forme de note, il écrit : « Voy. notamment le deuxième livre des *Lois* et le dixième de la *République* ». A en juger par l'argument et la conduite de toute cette petite pièce, Rousseau paraît très versé dans les œuvres de Platon. Il est aussi probable qu'il lut le *Banquet*, parce qu'il l'a mentionné dans l'*Emile* (v. liv. II, p. 126), le *Ménon*, parce qu'il parle de la méthode socratique, consistant à feindre d'ignorer le tout d'une question : ne suppose-t-il pas, lui aussi, son élève complètement ignorant et ne l'amène-t-il pas, peu à peu, à se rendre compte lui-même des choses ? Tel dans le *Ménon*, Socrate procède sur la géométrie avec l'esclave de *Ménon* (V. not. chap. III).

Rousseau ne paraît pas davantage étranger au *Timée*, tout au moins grâce à Plutarque qui traite : « De la création de l'âme d'après le *Timée* de Platon » (œuvres morales). Enfin il connaît peut-être Phédon, car il a écrit ces jolies phrases comme conclusion méditative de tout le dialogue : « La mort de Socrate, philosopant tranquillement avec ses amis, est la

plus douce qu'on puisse désirer..... Socrate prenant la coupe empoisonnée, bénit celui qui la lui présente et qui pleure..... Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu ». (*Emile*, t. II, p. 72).

Il n'est pas jusqu'au *Politicus*, appelé aussi le *Règne*, qu'il ignore. (V. *Contrat social*, liv. II, ch. VII).

Pour grouper toutes ces œuvres qui viennent directement de Platon, nous pouvons dire que ce philosophe grec suggère à Rousseau par la *République*, les *Lois* et le *Ménon*, la méthode de l'éducation ; par le *Timée*, la théorie de la nature et de Dieu ; par le *Phédon*, les idées sur l'âme ; par le *Banquet*, les sentiments de l'amour pur, honnête, entre Emile et Sophie, entre Julie et Wolmar ; enfin par le *Politicus* ou le *Règne*, quelques traits de conception de la politique.

Si nous passons à Aristote, il n'est pas téméraire d'avancer que notre auteur s'est imprégné de plusieurs opinions péripatéticiennes. Il a dû en lire avec soin quelques ouvrages, et, à coup sûr, la *Politique*.

D'abord il fait d'une phrase d'Aristote, traduite en latin, l'épigraphe de son « Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes » : *Non in depravatis, sed in his quæ bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale.* (*Politic*, liv. I, cap. 2).

C'est ensuite une idée péripatéticienne que la preuve qu'il donne de l'existence de Dieu, la nécessité d'un premier moteur. (V. notre chap. sur l'éducation religieuse).

D'ailleurs, la méthode du Lycée, en matière d'éducation est chère à Rousseau. Dans l'*Emile*, un père, se promenant à la campagne en compagnie de son fils et du précepteur de ce dernier, rencontre des écoliers qui guidaient un cerf-volant. Il a ainsi l'occasion de poser à son garçon la question suivante : « Où est le cerf-volant dont voilà l'ombre ? » Sur une réponse judicieuse, due à l'observation autant qu'à la réflexion, ce père manifeste une entière satisfaction, et Rousseau ajoute : « C'est ainsi que l'élève d'Aristote apprivoisait ce coursier célèbre qu'aucun écuyer n'avait pu dompter ». (*Emile*, liv. II, fin).

Comme Aristote, Rousseau se propose d'instruire son élève en se promenant ou en jouant. Il préfère qu'on étudie devant la nature que dans les livres. La nature pour lui comme pour Aristote est le meilleur livre pour l'intelligence humaine. Il veut qu'on observe toujours directement au dehors, et non pas à la maison. (V. *Emile*, p. 166, t. I, note). Il est ainsi conduit à donner aux sciences exclusivement l'expérience pour fondement. (V. *Emile*, liv. III, cf. notre chap. sur l'éducation de l'intelligence).

Occupons-nous maintenant des rapports de Rousseau avec le stoïcisme. Il fut amené à le connaître par divers écrits de Plutarque, entre autres par *Les contradictions des stoïciens* (1). Il sait aussi au moins partiellement les principes d'Epictète. Ce passage en témoigne : « Vous qui savez si bien votre Epictète,

(1) Rousseau relève lui-même, en la citant, une de ces contradictions dans une note de l'*Emile*. (V. t. II, p. 63).

lui dis-je, voilà le cas ou jamais de l'employer utilement. Distinguer avec soin les biens apparents des biens réels, ceux qui sont en nous de ceux qui sont hors de nous. Dans un moment où l'épreuve se prépare au dehors, prouvez-lui qu'on ne reçoit jamais de mal que de soi-même, et que le sage se portant partout avec lui, porte aussi partout son bonheur ». (*Julie*, partie 1, lettres 65).

Dans l'*Emile*, Rousseau écrit : « Que gagne Epictète de prévoir que son maître va lui casser la jambe ? La lui casse-t-il moins pour cela ? Il a par-dessus son mal, le mal de la prévoyance ». (T. I, p. 293).

Ces deux passages nous semblent assez bien exprimer le principe général auquel le stoïcisme ramène toute la conduite : d'une part, le sage seul est heureux parce qu'il sait distinguer les biens qui dépendent de son pouvoir de ceux qui en sont indépendants et restent indifférents. D'autre part, la résignation joue un rôle prédominant dans la morale stoïcienne.

Il en est cependant un autre aussi important que ces deux précédents, c'est que le sage vit conformément à la nature. A son tour Rousseau ne manque pas de proclamer qu'il faut « Vivre selon la nature », avec quelques variantes : « Suivre la route que la nature nous trace », « Se résigner au sort où la nature nous place ». (V. *Emile*, t. I, p. 77).

Si telle est la part du stoïcisme dans la morale de Rousseau, il est naturel que Sénèque y voisine avec Epictète. C'est souvent que son nom est cité. Une de ses phrases sert d'épigraphe à l'*Emile* : « *Sanabilibus ægrotamus malis ; ipsaque nos in rectum natura*

genitos, si emendari velimus, juvat ». (*De Ira*, lib. II, cap. 13).

Sans en citer d'autres, ce passage suffit à nous prouver que Sénèque n'est pas un auteur sans importance dans les idées de Rousseau. L'*Emile* n'est, en effet, qu'une longue paraphrase de cette pensée de Sénèque.

De plus, Rousseau a fait une traduction de l'*Apocolokyntosis* de Sénèque sur la mort de l'empereur Claude, et inséré des notes dans l'*Histoire de la Vie de Sénèque*. N'est-il pas permis de conclure de là que notre auteur a étudié personnellement Sénèque ? Il a évidemment tiré parti de cette étude, comme d'une bonne aubaine.

Rousseau est toujours optimiste. Sa lettre à Voltaire de 1756, divers passages de l'*Emile* et de ses autres ouvrages nous montrent qu'il croit à une Providence pour tout le monde. Indépendamment de sa foi chrétienne souvent prise en défaut, c'est précisément la doctrine de l'antiquité idéaliste. L'idée d'une Providence se fait jour déjà chez Platon, dans son *Timée*, mais elle est surtout développée chez les stoïciens. En ce qui concerne la nature, Rousseau doit également à Platon et aux stoïciens cette conception, que la nature est organisée par un dieu intelligent. L'ordre et l'harmonie qu'on y admire ne sauraient s'expliquer autrement.

Tous ces auteurs ou philosophes anciens que nous venons d'énumérer : Platon, Aristote, les Stoïciens, enfin Plutarque, représentent les sources antiques principales des théories de Rousseau sur l'éducation, comme il en sera traité dans les chapitres suivants.

Mais à ces noms en peuvent être ajoutés d'autres, comme ceux de Favorinus cité par Aulu-Gelle, et de Cicéron, que Rousseau connaît probablement par lui-même ou tout au moins par Montaigne.

Rousseau doit au premier, contemporain des Antonins et disciple de Dion Chrysostome, le principe bien important de l'allaitement des enfants par la mère elle-même. (V. notre ch. sur l'éducation féminine).

Ce n'est pas que Rousseau avoue cet emprunt ; mais la manière de traiter cette question et l'emploi de certaines expressions font présumer qu'il est, sinon certain, du moins très probable que Rousseau n'a pas cette idée en propre, qu'il la tient de Favorinus par Aulu-Gelle, à défaut d'autre intermédiaire. Car Rousseau a lu Aulu-Gelle, comme l'atteste le passage suivant. « Les grands besoins, disait Favorin, naissent du grand bien, et souvent le meilleur moyen de se donner les choses dont on manque est de s'ôter celles qu'on a » (*Emile*, t. I, p. 74). Cette phrase figure dans Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, liv. 9, ch. viii). Mais il ne faut pas y voir une simple phrase banale, pour Rousseau ; c'est bien une maxime, qui a d'autant plus d'importance qu'il en fait comme l'axe autour duquel tourne toute la morale de sa méthode d'éducation. Pour que son élève soit heureux, selon lui, il faut qu'il maintienne toujours l'équilibre entre sa force et son besoin. (V. *Emile*, t. I, p. 72 et suiv.) Les désirs ne sont pas mauvais en soi. Nous en avons besoin, au contraire, pour que nos facultés restent toujours actives. Notre misère consiste seulement dans les désirs excessifs ou déréglés. Car alors « l'on

s'épuise sans arriver au terme ; et plus nous gagnons sur la jouissance, plus le bonheur s'éloigne de nous » (*Emile*, t. I, p. 73), comme le juge Rousseau.

Le bonheur humain est subordonné à la condition que la force de ses facultés passe les besoins et les désirs nécessaires. Cela revient au précepte des sages antiques : « Rien de trop » gravé au frontispice du temple de Delphes. Favorinus en raisonne d'une façon très paradoxale et Rousseau le pratique encore d'une façon plus originale.

A l'âge de trente-huit ans, quand il avait déjà remporté le prix que lui valut son premier discours, devant l'Académie de Dijon, loin de profiter de sa renommée, il se résout à vivre en simple copiste de musique, et, en s'inspirant de quelque chose d'analogue de Favorinus, il quitta la dorure et les bas blancs et il vendit sa montre, en se disant avec une joie incroyable selon ses expressions : « Grâce au Ciel, je n'aurai plus besoin de savoir l'heure qu'il est ! » (v. *Conf.*, t. II, p. 18).

Nous remarquons que Rousseau, comme d'ailleurs il le remarque lui-même, est épicurien en apparence et stoïcien au fond. Il a voulu toujours imiter les sages antiques ; il est tombé souvent des nues, c'est vrai, mais il les imite toujours. Bien que tout le monde le considère comme fou (v. *Conf.*, t. II, p. 18), il n'a cure de cette opinion. Brave Rousseau, au XVIII^e siècle, vous voulez vivre comme les sages grecs et romains ! Il n'est pas étonnant que le monde vous insulte et vous persécute. Pardonnez aux petites âmes ignorant les grandes âmes de l'antiquité. Pardonnez

à ceux qui ne connaissent rien des sages antiques dont vous faites vos modèles.

Pour Cicéron, Plutarque en dévoile à Rousseau la vie et les actions. Mais notre auteur en lut aussi lui-même probablement les œuvres. Les écrits éloquents de l'orateur romain durent être même les lectures préférées du citoyen genevois. En tout cas, Rousseau ne resta pas étranger aux idées éclectiques de Cicéron. Ou par lui-même (1), ou par Montaigne, encore un de ses écrivains favoris, il s'est initié à la philosophie de la Nouvelle Académie. C'est souvent qu'il invoque l'autorité de Cicéron. Il nous cite un passage des *Tusculanes* dans l'*Emile* à propos de la fortune. Nous l'indiquons plus loin.

Sans avoir besoin de multiplier les exemples, nous rappellerons seulement la théorie du mépris de la fortune, théorie qui occupe une grande place dans la méthode de l'éducation. Emile est riche. Son précepteur le veut ainsi, car il a sa raison : « Nous serons sûrs au moins d'avoir fait un homme de plus, au lieu qu'un pauvre peut devenir homme de lui-même (*Emile*, t. I, p. 33). D'ailleurs, le pauvre n'a pas besoin d'éducation, hélas ! Emile est riche, mais il n'est pas esclave de sa fortune. Son précepteur

(1) Il était âgé de 24 ans quand il écrivit le petit poème du *Verger des Charmettes*. Il y énumère les auteurs qu'il a déjà appris ; c'est comme un complément de ses *Confessions*. Et, parmi ces auteurs, il mentionne Cicéron.

O vous, tendre Racine ! ô vous, aimable Horace !
Dans mes loisirs aussi vous trouverez votre place ;
Claville, Saint-Aubin, Plutarque, Mézerai,
Despréaux, Cicéron, Pope, Rollin, Barclai,
Et vous, trop doux La Mothe, et toi, touchant Voltaire,
Ta lecture à mon cœur restera toujours chère.

veut qu'il soit élevé simplement et modestement, quand il est jeune ; qu'il ait un métier honnête pour gagner sa vie, quand il sera grand. Il veut qu'il soit, au cours de sa vie, un honnête homme dans le monde, un bon citoyen dans sa patrie, un bon père dans sa famille. A quoi bon la richesse, quand on n'a pas besoin d'elle ? Quand surtout on peut se passer d'elle, quand on a bonne santé et de bons bras, quand on a bon esprit et belle âme, autant de fruits produits par la bonne méthode de l'éducation ? Alors on peut vivre partout, et vivre bien, à l'abri du sort.

Cette immunité morale contre les coups de la fortune devient un principe chez Rousseau. On le retrouve également exprimé dans la cinquième *Tusculane*, quand Cicéron combat les péripatéticiens qui rangent la fortune parmi les biens. *Occupavi te, Fortuna, atque cepi omnesque aditus tuos interclusi, ut ad me aspirare non posses.*

Il est vrai que si l'on veut remonter plus haut, on retrouve la même opinion dans le stoïcisme, qui considère les faveurs de la fortune, aussi bien que les richesses, comme des biens indifférents. Sur ce point, Rousseau est certes tout à fait du même avis que les anciens, puisqu'il a dit :

D'Epictète asservi la stoïque fierté
M'apprend à supporter les maux, la pauvreté. (1)

Après Favorinus et Cicéron, méritent encore de figurer parmi les anciens étudiés par Rousseau,

(1) *Verger des Charmettes.*

Xénophon avec la *Cyropédie* (1), Varron dont l'œuvre immense se réduit au *De Re Rustica*, à six livres sur vingt-quatre du *De Lingua latinâ*, à quelques fragments d'autres livres, à un grand nombre de phrases reproduites dans le *De proprietate sermonum* par Nonius Marcellus, grammairien du III^e siècle après J.-C., et d'où provient, entre autres, cet aphorisme : *Educit obstetrix, educat nutrix, instituit pædagogus, docet magister* (2).

Toutefois, nous concédons volontiers que Rousseau ne connaît pas seulement les doctrines anciennes par une étude directe et personnelle des ouvrages de l'antiquité qui les exposent. Il les aperçut et les comprit aussi par l'intermédiaire de bon nombre d'auteurs modernes, tels que Montaigne et Locke (3).

(1) V. *Emile*, t. I, p. 32.

(2) V. *Emile*, t. I, p. 17. Cf. Nonii Marcelli. *De Conpendiosa Doctrina*, éd. Wallace M. Lindsay. Lipsiae MCMIII, 3 vol. in-12, t. 3, p. 718. V. III *De Differentia Similium significationum*.

Cette phrase, selon Nonius Marcellus, se trouve dans *Cato vel de liberis educandis* de Varron.

(3) En dehors de ses lectures de jeunesse, comme nous venons de le voir (début de ce chapitre), Rousseau en signale encore d'autres : *Le Spectateur* (*), *Puffendorf* (**), *Saint-Evremond* (***), la *Henriade*, quand il a 19-20 ans (1731-1732). V. *Conf.*, t. I, p. 111.

Vers 1736, c'est-à-dire quand Rousseau a 24 ans, il lit la *Logique* de Port-Royal, l'*Essai* de Locke. Malebranche, Leibniz, Descartes, etc. (V. *Conf.*, t. I, p. 240). (En signalant Port-Royal et Locke, Rousseau omet de dire quels livres de Malebranche, de Leibniz, de Descartes il a lus).

Il faut y ajouter les livres musicaux comme le *Traité de l'Harmonie* de Rameau (*Conf.*, t. I, p. 186) et l'*Entretien sur les Sciences*, etc.

En tout cas, dans ses *Confessions*, il ne mentionne pas s'il a lu Platon ni Aristote ni d'autres écrivains anciens, stoïciens ou épicuriens.

Il lui arrive plus d'une fois d'étayer ce qu'il en dit du nom et de l'autorité de ces mêmes modernes. Par exemple, soutient-il qu'il faut avoir un corps robuste pour avoir un bon esprit, il écrit que tous les anciens sont d'accord sur ce point et établit que Montaigne

Mais Rousseau ne signale pas toutes ses sources. Les citations qu'il fait sont raccourcies par le mot : « etc. ».

* * *

(*) Il s'agit probablement d'une œuvre d'Addison, intitulée : *Le Spectateur* ou *Le Socrate moderne*, où l'on voit un portrait naïf des mœurs de ce siècle.

Le Spectateur décrit les mœurs et les caractères de son siècle. De plus, il traite beaucoup d'éducation et de religion.

Discours VII. — Sur l'éducation de la jeunesse, où l'auteur dit que Jean Huarte, médecin espagnol, écrit l'*Examen des esprits pour les Sciences*. Il y pose comme un de ses principes fondamentaux, que la nature seule, peut donner les qualités propres à réussir dans les sciences ou dans les arts. (V. éd. Mérigot, trad. en français 1755).

(**) Puffendorf, auteur de plusieurs œuvres. Nous citons seulement le *De jure naturæ et gentium*. Trad. en français avec des notes par Barbeyrac, Amsterdam, 1729 et 1740, 3 vol. in-4°.

Dans cette œuvre, l'auteur cherche philosophiquement la loi de la nature. Dans le chapitre 1, § 7, l'auteur écrit : « L'être moral, considéré d'une manière vague et indéterminée, se divise en être de nature et être accessoire.

« L'état de nature est ainsi appelé non à cause qu'il résulte des principes physiques de l'essence de l'homme, sans aucune institution, mais parce qu'il accompagne l'homme dès le moment de la naissance, indépendamment de toute volonté humaine, et par un pur effet de l'institution divine.

« L'état de nature considéré par rapport à autrui est celui où l'on conçoit les hommes, en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de tout acte humain et de toute convention qui les ait assujettis les uns aux autres d'une façon particulière.

On peut ajouter à cela une troisième manière de considérer l'état de nature ; c'est en faisant abstraction de toutes les inventions et de

est leur véritable interprète : « Tous ceux qui ont réfléchi sur la manière de vivre des anciens attribuent aux exercices de la gymnastique cette vigueur de corps et d'âme qui les distingue le plus sensiblement des modernes. La manière, dont Montaigne appuie ce sentiment, montre qu'il en était fortement pénétré ; il y revient sans cesse et de mille façons. En parlant de l'éducation d'un enfant, « pour lui raidir l'âme, il faut, dit-il, lui durcir les muscles », etc. (*Emile*, t. I, p. 142. Cf. *Essais*, liv. I, ch. xxv.)

Du reste, il ne se séparait guère des *Essais*, comme il le donne à entendre par ces vers du *Verger des Charmettes* :

Là, portant avec moi Montaigne ou La Bruyère,
Je ris tranquillement de l'humaine misère.

Pour Locke, ce « sage Locke », Rousseau le critique souvent, sans qu'il cesse de le lire et de le relire. Il l'invoque quelquefois. Parle-t-il de l'avantage des exercices physiques d'après la méthode des anciens, il ajoute : « J'ai déjà suffisamment parlé de son importance, et, comme on ne peut là-dessus don-

tous les établissements dont les hommes se sont avisés, ou qui leur ont été suggérés par la divinité, pour embellir la vie humaine, et la rendre plus commode et plus agréable. »

Cette recherche de la loi naturelle aura certainement une influence sur le *Contrat social* et l'*Emile* de Rousseau.

(***) Saint-Evremond, auteur des *Observations* sur Salluste et Tacite, etc.

L'auteur est un épicurien. « Spirituel et négligé, jouissant de sa nature avec un complet abandon, libertin de mœurs et de croyance. d'un goût original.... » (Suivant G. Lanson, *Histoire de la Littérature française*, p. 477, éd. Hachette 1902).

ner de meilleures raisons ni des règles plus sensées que celles qu'on trouve dans le livre de Locke, je me contenterai d'y renvoyer après avoir pris la liberté d'ajouter quelques observations aux siennes » (*Ibid.*)

L' « *Essai sur l'Entendement humain* » le captive. Il dit quelque part ce vers :

Avec Locke je fais l'histoire des idées. (*Verger*).

Il croit retrouver Aristote dans Locke, d'après le préjugé, alors assez généralement répandu que le fameux principe : « Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par les sens », est d'origine péripatéticienne. Or rien de semblable n'apparaît dans les écrits du philosophe grec. Seuls quelques passages isolés du *De Anima* en permettent la conjecture.

Quoi qu'il en soit, partant de l'importance accordée aux sens par ces deux penseurs, il leur fait une large place dans l'éducation de l'*Emile*. Les considérant aussi comme le point de départ de l'intelligence, il demande pour eux un soin particulier. On ne saurait trop s'occuper à former chez l'enfant des sens droits, fins, habiles dans l'intérêt de son intelligence (v. notre chapitre III).

L'admiration de Rousseau pour les anciens se confirme dans le passage suivant : « En général, Emile prendra plus de goût pour les livres des anciens que pour les nôtres, par cela seul qu'étant les premiers, les anciens sont les plus près de la nature, et que leur génie est plus à eux » (*Emile*, t. II, p. 125).

Cet enthousiasme empêche sans doute Rousseau d'aimer comme il conviendrait les œuvres modernes,

même celles de Descartes (1). Il ne les lit que dans l'espoir d'y glaner quelques idées anciennes.

Il préfère les grecs aux latins. Pour lui, Démocrète est un véritable orateur, mais Cicéron n'est qu'un avocat (2). De tous les genres littéraires en honneur dans l'antiquité, c'est l'histoire qu'il admire le plus. Il tient Thucydide, Hérodote, enfin Plutarque pour des auteurs inimitables. De toutes les théories avancées par les anciens, c'est celle de l'éducation qu'il goûte le mieux. La *République* de Platon, par exemple, lui paraît le plus beau livre sur l'éducation qu'on ait jamais pu composer.

Tout cet engouement de Rousseau pour les anciens nous paraît pouvoir être expliqué par une tendance particulière de l'auteur de l'*Emile*. Il aime passionnément la nature et tout ce qui s'y rapporte. Les anciens ne sont pas moins pénétrés de ce sentiment et excellent à peindre l'homme naturel dans la simplicité ou la complexité de son être moral, mais toujours avec

(1) Rousseau, qui dans ses *Confessions* nous dit qu'il a appris les sciences, semble incliner vers la supériorité des modernes en ce qui concerne les sciences. Mais pour la morale et la philosophie, sa prédilection va toujours aux anciens. Il écrit :

Avec Képler, Wallis, Barrow, Raynaud, Pascal,
Je devance Archimède, et je suis L'Hospital.
Tantôt, à la physique appliquant mes problèmes,
Je me laisse entraîner à l'esprit des systèmes :
Je tâtonne Descartes et ses égarements,
Sublimes, il est vrai, mais frivoles romans.
J'abandonne bientôt l'hypothèse infidèle,
Content d'étudier l'histoire naturelle.
Là, Plin et Nieuwentit, m'aidant de leur savoir,
M'apprennent à penser, ouvrir les yeux, et voir.

Le Verger des Charmettes.

(2) V. *Emile*, t. II, p. 125.

vérité. Aussi pensait-il sincèrement retrouver en eux un autre lui-même (1).

(1) V. *Emile*, t. II, p. 124 et suiv.

CHAPITRE II

Théorie et Méthode de l'Éducation en général chez les Anciens et chez Rousseau

Dès le début, Rousseau soutient que la nature de l'homme est bonne. Il écrit : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses » (début de l'*Emile*). Il dit d'autre part : « Si l'homme est bon par sa nature, comme je crois l'avoir démontré, il s'ensuit qu'il demeure tel tant que rien d'étranger à lui ne l'altère ». (Lettre à Monseigneur de Beaumont).

Cette idée ne lui appartient pas en propre. Elle lui vient du *Timée* de Platon et du stoïcisme.

L'ouvrier de ce monde, le Démonstrateur, Dieu, est souverainement bon : rien n'est plus évident, selon l'exposition du *Timée*. Il est donc logique qu'il préfère l'ordre au désordre et qu'il veuille que le monde soit une copie de sa perfection. L'ouvrage d'un tel artisan ne peut être que le plus beau possible. Cela est vrai surtout pour l'homme, portant dans son âme un trésor de sagesse. Platon tire de ce principe cette conclusion que le monde est vivant et intelligible ; que la nature est belle et harmonique ; que l'homme, ayant reçu comme une parcelle de la divinité, a une nature bonne : s'il est mauvais, c'est qu'il le devient par sa faute. Tels sont les points principaux du *Timée*, comme le confirme cet extrait : « Le monde est la plus belle des choses produites ; son auteur, la meilleure des causes. L'univers ainsi engendré a donc été formé sur le modèle de la raison,

de la sagesse et de l'essence immuable ; d'où l'on voit par une conséquence nécessaire que l'univers est une copie, etc. » (Trad. Dacier et Grou, t. II, p. 180, édit. E. Fasquelle, œuvres complètes de Platon).

Le stoïcisme offre une théorie analogue. Sénèque, dans sa préface du premier livre des *Questions naturelles*, dit que Dieu, architecte de la nature, ne veut qu'établir de l'ordre dans le monde. Car cela lui plaît et il ne peut pas faire autrement. Tous les stoïciens sont du même avis. Ils admettent tous une Providence dans le monde. « La nature est bonne, disent-ils : vivre conformément à la nature, c'est le meilleur moyen de vivre ».

Rousseau, à qui, comme nous l'avons établi, le platonisme et le stoïcisme sont familiers, ne pouvait pas ignorer cette intéressante doctrine. En effet, comme Platon et les stoïciens, il tire de l'harmonie de la nature la raison première de cet ordre et remonte à l'auteur par l'étude et la contemplation de l'ouvrage. Il dit entre autres choses : « Que d'absurdes suppositions pour déduire toute cette harmonie de l'aveugle mécanisme de la matière mue fortuitement !..... Je crois que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ». (*Emile*, t. II, p. 24).

Si de la nature belle et harmonique il résulte qu'il doit y avoir un auteur sage et intelligent, de même de cet auteur sage et intelligent, il résulte que sa créature préférée, c'est-à-dire l'homme, est également bonne. Car à l'exemple de Platon et des stoïciens, qui pensent que Dieu ne veut que des choses qui lui ressemblent, Rousseau soutient dans sa lettre à

Voltaire (1756) que : « Si Dieu existe, il est parfait ; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s'il est sage et puissant, tout est bien, etc. »

Une fois ce principe admis que la nature de l'homme est bonne en soi, il s'ensuit qu'il n'y a rien de mieux que de vivre conformément à la nature. C'est encore là, pour le stoïcisme, l'idée primordiale de la moralité. Elle devient pour Rousseau l'idée directrice de son système d'éducation. Il dit maintes fois : « Vis selon la nature » ; d'autre part : « Si la bonne morale, écrit-il, est conforme à notre nature, l'homme ne saurait être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon ». (*Emile*, t. II, p. 40). Il ajoute : « Obéissons à la nature : nous connaissons avec quelle douceur elle règne, et quel charme on trouve, après l'avoir écoutée, à se rendre un bon témoignage de soi ». (*Ibid.*, t. II, p. 42).

Comme Epictète et comme Sénèque, il estime dans l'*Emile* qu'il faut comprendre la nature, non seulement afin de concevoir Dieu, mais encore afin d'apprendre à régler notre conduite. C'est à l'unisson de ces devanciers qu'il proclame que ce qui est bon est conforme à la nature, lorsque tous les hommes s'accordent dans leurs pensées. Car, d'un côté, les *Entretiens* d'Epictète sont saturés de telles maximes, et, de l'autre, Sénèque, envisageant la question plus spécialement à un point de vue moral, déclare nettement que l'étude de la nature est ce qu'il y a de plus propre à seconder l'élévation de l'âme, parce qu'elle contient les principes les plus simples et les plus salutaires concernant notre conduite.

L'*Emile* n'est pas écrit dans un autre esprit. Suivre la nature, est la condition d'une éducation parfaite. Car la nature est toujours droite. S'il y a des déformations dans l'homme, c'est la faute de l'éducation ; c'est surtout la faute de la société. Aussi c'est assurer la sainteté de l'éducation que de conserver la nature primitive de l'enfant ; et le meilleur moyen d'atteindre ce but, c'est de mépriser l'opinion d'autrui et de tenir l'enfant éloigné de la corruption de la société.

Quand Rousseau veut qu'on préserve les enfants des mauvais exemples du monde, il se souvient de Plutarque qui avait fait la même recommandation, en s'appuyant sur le vieux proverbe : « On apprend à boîter avec les boîteux ». (V. Education des enfants).

Pour ce qui est du dédain de l'opinion, Rousseau exige que son *Emile* n'obéisse qu'à son précepteur, et fait de cette soumission exclusive la première et même la seule condition du succès de l'éducation. (V. *Emile*, t. I, p. 33).

Il reproche aux philosophes de son temps de n'avoir pas entrevu la nécessité de ce double préservatif ; il les accuse d'avoir des principes qui gâtent tout le monde (v. *Emile*, t. I, p. 18). Il va jusqu'à les attaquer comme des sophistes, bien qu'il feigne de les en distinguer et, dans ce combat qu'il engage, il met la même âpreté qu'un Socrate, et peut-être plus de haine. Voltaire (1) s'en émeut, après avoir lu la *Profession de Foi*. Il ne pouvait supporter une telle critique,

(1) V. la *Critique de la Profession de foi de Rousseau* par Masson. Paris, Hachette, 1914, gr. in-8.

d'autant plus qu'il avait la prétention de compter parmi les philosophes. Il semble, en effet, singulier qu'elle émane d'un admirateur de Platon et des stoïciens.

Il justifie l'ostracisme dont il frappe la société par des raisons toutes stoïciennes, soit qu'il évoque l'image du sage cher au Portique : « le sage trouve la direction de sa conduite en lui-même. Il est heureux parce qu'il se suffit lui-même » ; soit encore qu'il distingue les biens réels de ceux qui ne le sont pas, comme dans les lignes suivantes : « Otez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion ; ôtez les douleurs du corps et les remords de la conscience, tous nos maux sont imaginaires. » (*Emile*, t. I, p. 73).

L'obstacle de la société une fois écarté, l'éducation consiste uniquement à développer la bonne nature de l'homme. Rousseau appuie cette thèse de l'autorité de Platon. Il dit, par la bouche de Wolmar : « Platon, votre maître, ne soutenait-il pas que tout le savoir humain, toute la philosophie ne pouvait tirer d'une âme humaine que ce que la nature y avait mis, comme toutes les opérations chimiques n'ont jamais tiré d'aucun mixte qu'autant d'or qu'il en contenait déjà ?..... Encore une fois, il ne s'agit point de changer le caractère et de plier le naturel, mais au contraire de le pousser aussi loin qu'il peut aller, de le cultiver, et d'empêcher qu'il ne dégénère ; car c'est ainsi qu'un homme devient tout ce qu'il peut être, et que l'ouvrage de la nature s'achève en lui par l'éducation ». (*Julie*, partie V, lettre III).

Après la théorie qui sert de base à l'éducation, examinons la méthode qui y conduit. Dès le début de l'*Emile* apparaissent, sur cette nouvelle question, des idées antiques. Le but de l'éducation, selon lui, est de former des habitudes conformes à la nature et de « modifier », sans l'altérer, cette nature, en vue de son contact ultérieur avec la vie sociale qui l'attend. Il en résulte qu'il y a trois sortes d'éducation : celle de la nature, celle des hommes et celle des choses. L'éducation est bonne quand ces trois parties s'accordent entre elles pour la même fin (v. *Emile*, t. I, p. 13).

Ces trois sortes d'éducation sont identiques dans Plutarque, quand il dit : « Trois choses concourent à la (vertu) rendre parfaite : la nature, l'instruction et l'habitude. La nature jette dans le cœur des enfants les premières semences de la vertu ; l'instruction, c'est-à-dire les préceptes qu'on leur donne, les développe ; l'exercice les rend plus familiers, et la perfection résulte de ces trois causes réunies. Si une seule manque à la vertu, elle sera nécessairement imparfaite » (*Education des enfants*, œuvres morales 5 vol., t. I, p. 3, éd. Lefèvre 1844, trad. Ricard).

Rousseau et Plutarque s'accordent, l'un et l'autre, à considérer la nature comme la partie primordiale de l'éducation. L'éducation des hommes chez Rousseau est exactement la même chose que chez Plutarque. Enfin le dernier point paraît ne comporter aussi qu'une différence simplement verbale : ce que l'un appelle l'éducation des choses, l'autre le désigne sous le nom d'exercice ou d'habitude.

Lorsque Rousseau écrit son *Emile*, il semble avoir sous les yeux *l'Education des Enfants* de Plutarque, Il est difficile de ne pas reconnaître qu'il y a beaucoup d'analogie entre ces deux livres.

On le voit d'autant mieux qu'on relève chez ces deux pédagogues d'autres idées identiques. Plutarque et Rousseau se préoccupent de l'enfant dès sa conception dans le sein de sa mère. Le premier veut qu'il soit le fruit d'une bonne conduite des parents. Il allègue ce passage d'Euripide :

C'est une tache ineffaçable
Que de tenir le jour d'une mère coupable.
Des vices des parents le honteux assemblage
De l'âme la plus fière amortit le courage.

Puis, commentant ces vers, il ajoute que : « rien n'inspire plus de confiance et plus d'élévation que l'avantage d'une naissance irréprochable ; mais rien aussi ne rabaisse et n'humilie davantage qu'une naissance déshonorée par quelque tache » (1).

Rousseau, dans l'*Emile*, ne va pas si loin. Se bornant d'abord à se placer au point de vue physique, il enseigne seulement que les femmes grosses doivent rester à la campagne (2) pour obtenir, après un accouchement heureux, un enfant bien formé, vigoureux et sain (v. *Emile*, t. I, p. 34). Mais il avait touché à la morale dans la *Nouvelle Héloïse*. Il nous y présente une mère douée de toutes les qualités et un père, M. Volmar, orné de toutes les vertus.

(1) V. Début de *l'Education des enfants*, trad. citée.

(2) *Emile*, t. I, p. 43.

Il en résulte que de cette bonne mère ne peut naître qu'un bon sujet et que cet excellent père saura pourvoir à la meilleure instruction. Voici le langage qu'il prête à Julie : « Ma première espérance est que des méchants ne seront pas sortis de mon sein ; la seconde est d'élever assez bien les enfants que Dieu m'a donnés, sous la direction de leur père, pour qu'ils aient un jour le bonheur de lui ressembler » (*Julie*, lettre III, partie V).

Ce que nous retenons de tout cela, c'est, pour Rousseau, l'influence heureuse que la mère, dès l'état de grossesse, exerce sur l'enfant.

Quand l'enfant est né, Rousseau, comme Plutarque, prescrit à la mère, comme un devoir sacré, d'allaiter elle-même. Il y va d'un intérêt physique aussi bien que moral. (Nous traiterons de cette question dans notre chapitre sur l' *Education féminine*.)

Même communauté de vues, chez l'auteur ancien et l'auteur moderne, quand il s'agit des devoirs du père. Rousseau s'écrie : « Celui qui ne peut remplir les devoirs de Père n'a point droit de le devenir, et il en indique de trois sortes : « On doit, dit-il, des hommes à son espèce ; on doit à la Société des hommes sociables ; on doit des citoyens à l'Etat. » Il ajoute : « Tout homme qui peut payer cette triple dette, et ne le fait pas est coupable, et plus coupable peut-être quand il la paye à demi » (*Emile*, t, I, p. 28.)

Il poursuit, en expliquant, après Plutarque, l'inconvenance de confier l'enfant à des personnes mercenaires : par exemple à un valet, dit le premier ; à un esclave, avait déjà dit le second. Il est à craindre,

écrivent-ils tous deux, que l'enfant, à ce contact, se ravale au niveau de son gardien,

Pour la réfutation de l'opinion de ceux qui prétendent que les occupations du père l'empêchent de veiller lui-même sur ses enfants, Rousseau invoque le témoignage de Plutarque auquel il ajoute, cette fois, celui de Suétone. L'un, dans *Les Hommes illustres*, nous montre Caton le Censeur s'occupant, malgré les affaires publiques qui le surmènent, de donner des soins à son fils à peine sorti du berceau ; l'autre, dans la *Vie des Douze Césars* raconte qu'Auguste, maître du monde, enseignait lui-même à ses petits-fils l'écriture, la natation, les éléments des sciences (1).

En recommandant au père de s'occuper lui-même de l'enfant, Plutarque et Rousseau allèguent la crainte que la Société ne le corrompe.

De l'opinion, dont il trouve le germe dans Plutarque, et qui remplit, pour ainsi dire, tout l'*Emile*, à savoir que l'éducation de l'homme commence à sa naissance ; qu'avant de parler et qu'avant d'entendre, il s'instruit déjà, Rousseau tire cette conclusion que l'enfant a une langue avant de parler. « Cette langue, dit-il, n'est pas articulée, mais elle est accentuée, sonore, intelligible » (2).

Il est vrai que Rousseau doit beaucoup à l'observation faite sur les enfants. Mais plus logicien encore qu'observateur, il prend plus de choses dans les

(1) V. *Emile*, t. I, p. 27, note de Rousseau.

(2) *Emile*, t. I, p. 52.

livres que dans l'expérience. Nous croyons avoir établi ses nombreux emprunts à Plutarque. Nous conjecturons qu'il a dû mettre de même à contribution la lecture de saint Augustin, soit directement, soit par l'intermédiaire de Fénelon, qui, dans *l'Education des Filles*, n'a pas manqué de s'inspirer de maintes pensées de ce Père de l'Eglise.

D'un côté, saint Augustin signalait chez l'enfant un langage intérieur comme antécédent du langage articulé : « J'ai vu un enfant jaloux ; il ne savait pas encore parler, et avec un visage pâle et des yeux irrités, il regardait déjà l'enfant qui tétait avec lui » (1).

D'un autre côté, Fénelon devait y trouver une base suffisante pour y fonder quelques éléments d'instruction avant que l'enfant sût parler (2), et même pour en faire un point de départ en vue de la constitution progressive du langage oral. Il transcrit un passage de saint Augustin : « L'enfant, parmi ses cris et ses jeux, remarque de quel objet chaque parole est le signe. Il le fait tantôt en considérant les mouvements naturels des corps qui touchent ou qui montrent les objets dont on parle ; tantôt étant frappé par la fréquente répétition du même mot pour signifier le même objet » (3).

Après avoir mentionné comme condition préliminaire, avant la naissance des enfants, la vertu des parents, et, tout de suite après, l'intervention du

(1) *Conf.*, liv. I, ch. viii, citation de Fénelon.

(2) V. *Education des Filles*, ch. iii,

(3) V. *Conf.*, liv. I, ch. viii. Cf. Fénelon, *Education des Filles*, ch. iii.

père pour commencer l'éducation, toutes idées dont nous avons montré les sources dans l'antiquité, abordons la question de la méthode à suivre dans la formation de l'homme et du citoyen. Il nous est possible encore d'établir chez Rousseau même origine sur ce nouveau point. Il s'est surtout souvenu de Platon, auquel est imputée la célèbre devise traduite en latin par Juvénal : *Mens sana in corpore sano*. Deux parts, également importantes, sont faites à l'éducation, celle du corps et celle de l'âme : la première assurée par la gymnastique, dont il ne sépare pas la musique et qui l'amène à traiter de l'opportunité de la médecine ; la seconde, impliquant des procédés de joie et de douceur et toute une culture morale, couronnement de l'œuvre entière.

Rousseau tient compte à peu près de cette même division et en met en valeur presque tous les points. Il n'ignore pas l'influence réciproque des deux êtres qui composent l'homme : « Il faut, dit-il, que le corps ait de la vigueur pour obéir à l'âme : un bon serviteur doit être robuste... Plus le corps est faible, plus il commande ; plus il est fort, plus il obéit. Toutes les passions sensuelles logent dans des corps efféminés ; et ils s'en irritent d'autant plus qu'ils peuvent moins les satisfaire » (1). Il dit, d'autre part : « Si le physique va trop bien, le moral se corrompt », etc. (2).

Ainsi Rousseau, sur les traces de Platon, envisage bien l'exercice physique comme propre non seulement

(1) *Emile*, t. I, p. 35.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 82.

à fortifier le corps, mais encore, en rendant l'âme plus saine, à la prédisposer à l'amélioration morale.

Les détails de l'enseignement qui a trait aux exercices physiques peuvent différer dans Platon et Rousseau, chaque maître s'inspirant de son temps ; mais il n'en est point qui ne se rapporte, chez l'un et chez l'autre, à un bien de l'âme.

Rousseau veut qu'on exerce les enfants, dès leur naissance, à aller à l'air, sans maillot ; quand ils ont un peu grandi, on doit les laisser marcher et agir librement sans négliger la surveillance dans le danger (1). Un peu plus tard encore, on les soumet à des exercices destinés les uns à donner à tout le corps plus de souplesse et d'habileté, les autres à permettre à certains sens de faire leur apprentissage. Par ceux de la deuxième catégorie, l'enfant apprend à distinguer même la grandeur des objets pendant la nuit, à estimer la distance qui sépare celui-ci de celui-là ou leur profondeur respective (2).

Enfin quand Emile devient homme, les exercices servent de préservatif contre le déchainement trop prompt des désirs déréglés. Pour retarder des passions précoces, il monte à cheval, il va à la chasse, car Diane est l'ennemie de l'Amour (3).

Avant Rousseau, Platon n'avait pas moins insisté sur la gymnastique, comme bien du corps préparant la santé de l'âme, et à cette gymnastique qu'il recommande répondent assez différents sports remis

(1) v. *Emile*, liv. I.

(2) *Ibid.* liv. II.

(3) *Ibid.* liv. IV.

en honneur par la jeunesse d'aujourd'hui. Mais Platon vise à former, dans le citoyen, un guerrier robuste, naturellement fils de guerrier. Il veut donc, en outre, que le jeune homme s'habitue au spectacle des batailles, afin qu'arrivé à l'âge qu'il faut, il puisse aider son père et sa mère en tout ce qui regarde la guerre (v. liv. V de la *République*).

L'instruction instituée à Lacédémone par Lycurgue, dont il était lui-même un admirateur, et que Plutarque à son tour a vantée, lui a servi de modèle. A cet exemple, il va jusqu'à s'occuper de la préparation des femmes destinées à épouser des guerriers, comme s'il avait l'intention, par ce tableau des mœurs spartiates, de transformer les mœurs efféminées des Athéniens.

Toutefois il se montre plus Athénien que Lacédémonien. Tout en assujettissant les jeunes gens à des exercices durs et pénibles, il craint que cette méthode forme des gens féroces, cruels et sans cœur. Aussi a-t-il soin de donner à la gymnastique la musique pour contrepoids ; il préconise deux éducations concordantes, l'une, d'exercices physiques, la gymnastique proprement dite ; l'autre, de mesure, d'ordre et d'harmonie, c'est l'éducation musicale. Il ne leur assigne pas un rôle séparé : il ne veut pas que la musique serve à former l'âme, et la gymnastique le corps. Il veut que l'une et l'autre, par des moyens différents, en étroite coopération, servent principalement à régler l'âme, et l'âme à régler le corps.

Selon la pensée de Platon, exercer le corps sans exercer l'âme, c'est tomber à l'état de sauvage, dans

la brutalité. Exercer l'âme sans le corps, c'est supprimer le soutien de l'âme, c'est tomber dans la faiblesse, dans la mollesse et dans la lâcheté même, car un corps faible ne peut pas soutenir une âme forte.

La musique, considérée soit par Platon, comme un complément ou mieux comme un correctif de la gymnastique, soit plus spécialement par Rousseau comme une branche de l'éthique, va nous montrer dans ce dernier d'autres attaches avec l'antiquité.

D'abord, à l'exemple de Pythagore et de Platon, Rousseau y voit une science de l'âme. Il écrit, dans son *Dictionnaire de Musique* à l'article « Musique » : « Hermès définit la musique la connaissance de l'ordre de toutes choses ; c'était aussi la doctrine de l'école de Pythagore et celle de Platon, qui enseignaient que tout dans l'univers était musique... Selon ces philosophes (pythagoriciens), notre âme, n'était pour ainsi dire, formée que d'harmonie, et ils croient rétablir, par le moyen de l'harmonie sensuelle, l'harmonie intellectuelle et primitive des facultés de l'âme. »

Il ajoute : « Platon ne craint pas de dire qu'on ne peut faire de changement dans la musique qui n'en soit un dans la constitution de l'Etat ; et il prétend qu'on peut assigner les sons capables de faire naître la bassesse de l'âme, l'insolence et les vertus contraires. »

Ces citations nous prouvent tout au moins que Rousseau est très familier avec la conception que les anciens se faisaient de cet art. Dans l'enseignement dont la musique est l'objet, Platon et Rousseau se rencontrent encore, comme permettent de s'en apercevoir la *République* et l'*Emile*.

« L'homme a trois sortes de voix, dit Rousseau, savoir, la voix parlante ou articulée, la voix chantante ou mélodieuse, et la voix pathétique ou accentuée, qui sert de langage aux passions, et qui anime le chant et la parole ». (*Emile*, t. I, p. 177).

Platon distingue deux parties principales : les discours et les fables d'une part, la mélodie et le chant, d'une autre (1).

Réservez pour un chapitre prochain les discours et les fables, et insistons ici sur la mélodie et le chant.

Platon comprend dans la mélodie trois éléments : les paroles, l'harmonie et le nombre (2).

Pour les paroles et le chant, Rousseau, comme Platon, exige des enfants qu'ils parlent peu, mais qu'ils aient une diction nette et claire, dans des chansons simples et honnêtes (3).

Le premier but de la musique doit être de rendre l'âme bonne. L'esthétique est la sœur de la morale. L'une accompagne l'autre. Sinon, ce n'est qu'un art voluptueux, qui amollit le corps et avilit l'esprit. C'est de ce point de vue platonicien que, lors du concours de l'Académie de Dijon, il a condamné les arts comme funestes aux mœurs, si l'on ne les cultive pas en même temps que la vertu, et que, plus tard, il devait écrire la *Lettre à D'Alembert sur les Spectacles*, dans laquelle il s'oppose à l'établissement d'un

(1) V. livre III de la *République*.

(2) *Ibidem*.

(3) V. *Emile*, t. I, p. 178. Cf la *République*, liv. III.

théâtre à Genève, par crainte de la corruption de la jeunesse.

Platon, avant Bossuet et Fénelon, et par conséquent bien avant Rousseau, avait été catégorique sur la même question. Il est aussi un adversaire déterminé de la tragédie et de la comédie : il allègue que les gardiens de l'Etat n'ont pas le temps de s'occuper de ce genre de divertissement et accuse le théâtre de corrompre les mœurs. « Nous ne souffrirons pas, fait-il dire à Socrate dans le troisième livre de la *République*, que ceux dont nous prétendons diriger l'éducation et à qui nous faisons un devoir de la vertu, aillent, tout hommes qu'ils sont, représenter, en l'imitant, une femme, jeune ou vieille, querellant son mari, s'égalant aux dieux dans son orgueil, enivrée de son bonheur, ou s'abandonnant, lorsqu'elle est malheureuse, aux plaintes et aux lamentations. Encore moins leur permettrons-nous de la représenter malade, amoureuse ou dans les douleurs de l'enfancement ». (P. 102 éd. citée, trad. A. Bastien).

Cette pensée antique, la préservation des bonnes mœurs, empêchait Rousseau d'être un moderne comme D'Alembert. « Eh quoi ! s'écrie-t-il à un moment, Platon bannissait Homère de sa République et nous souffrirons Molière dans la nôtre ! » (*Lettre à D'Alembert*).

Pousse-t-il cependant l'austérité à l'extrême ? Non. Il admet les jeux et les divertissements à la base de l'éducation ; n'y a-t-il pas contradiction ? Loin de là : les jeux qu'il tolère sont simples, honnêtes, susceptibles d'être utiles dans l'étude de la morale et même

de la physique. Les exercices de l'esprit, suivant des conditions déterminées, n'excluent ni l'agrément ni la joie. Se remémorant cette fois Plutarque plus que Platon, il voudrait jouer comme à Lacédémone. Là, les vieux dansaient en chantant les premiers :

Nous avons été jadis
Jeunes, vaillants et hardis.

Venaient ensuite les hommes faits qui chantaient à leur tour, en frappant de leurs armes en cadence :

Nous le sommes maintenant,
A l'épreuve à tout venant.

Les enfants s'avançaient enfin, en répondant aux précédents par cette autre stance qu'ils chantaient de toutes leurs forces :

Et nous bientôt le serons,
Qui tous vous surpasserons.

Et Rousseau termine naïvement par cette apostrophe : « Voilà, monsieur, les spectacles qu'il faut à des républiques » (1).

Tout cela n'est-ce pas antique ?

*
* *

Platon et Rousseau s'accordent à reconnaître les bienfaits moraux de l'éducation physique. Hobbes appelait méchant un enfant robuste. Rousseau combat

(1) V. la fin de la *Lettre à D'Alembert*. Cf. Plutarque, *Dict. Notables des Lacédémoniens*.

cette opinion : « Toute méchanceté vient de la faiblesse ; l'enfant n'est méchant que parce qu'il est faible ; rendez-le fort, il sera bon, celui qui pourrait tout ne ferait jamais du mal ». (*Emile*, t. I, p. 55).

Sénèque avait dit, avant Rousseau « que la force est compagne de la douceur ; toute méchanceté part d'une faiblesse ». (*Vita beata*, cap. 3).

D'autre part, d'après Platon, le déploiement de certaines vertus agit heureusement sur le corps et aide aux bienfaits de la gymnastique en favorisant et leur acquisition et leur durée.

Pour avoir et conserver un corps robuste, déclarait-il, il faut être tempérant, prudent ; pour avoir une grande âme, il faut être courageux et juste. Rousseau utilise cette formule platonicienne dans son *Emile*.

Il est un autre point de contact avec le chef de l'Académie. Dans une lettre qu'il écrit à M. Bordes (1), Rousseau commentant l'éducation des Perses d'après Platon et sur un texte de Montaigne, enseigne, comme ce même Platon, que si la vertu est théoriquement indivisible, il vaut mieux, dans la pratique, en donner l'idée à l'enfant par une sorte d'analyse, en l'exerçant à l'accomplissement de chaque vertu, prise séparément. Il écrit par exemple : « Une première remarque est que celui qui veut élever un enfant ne commence pas par lui dire qu'il faut pratiquer la vertu ; car il n'en serait pas entendu : mais il lui enseigne premièrement à être vrai, et puis à être tempérant, et puis courageux, etc., et enfin il lui

(1) Œuvres complètes, éd. J. Bry 1856, t. VI, p. 220.

apprend que la collection de toutes ces choses s'appelle vertu » (1).

A ce sujet, pour Rousseau, nouvelle inspiration venue des anciens. Il nous montre donc un Emile tempérant, parce que son gouverneur ne lui permet pas d'être en rien démesuré ; un Emile prudent, parce qu'on prévient et qu'on évite tous les dangers

(1) Le passage tout entier est le suivant : « On prétend nous faire regretter l'éducation des Perses. — Remarquez que c'est Platon qui prétend cela. J'avais cru me faire une sauvegarde de l'autorité de ce philosophe, mais je vois que rien ne peut me garantir de l'animosité de mes adversaires : *Tros Rutulusve fuat*, ils aiment mieux se percer l'un l'autre que de me donner le moindre quartier, et se font plus de mal qu'à moi. — Cette éducation était, dit-on, fondée sur des principes barbares, parce qu'on donnait un maître pour l'exercice de chaque vertu, quoique la vertu soit indivisible ; parce qu'il s'agit de l'inspirer, et non de l'enseigner ; d'en faire aimer la pratique, et non d'en démontrer la théorie. — Que de choses n'aurais-je point à répondre ! Mais il ne faut point faire au lecteur l'injure de lui tout dire. Je me contenterai de ces deux remarques : la première, que celui qui veut élever un enfant ne commence pas par lui dire qu'il faut pratiquer la vertu ; car il n'en serait pas entendu : mais il lui enseigne premièrement à être vrai, et puis à être tempérant, et puis courageux, etc. ; et enfin il lui apprend que la collection de toutes ces choses s'appelle vertu. La seconde, que c'est nous qui nous contentons de démontrer la théorie, mais les Perses enseignaient la pratique. Voyez mon *Discours*, p. 185. Note ».

Rousseau, dans cette note, cite des extraits de Montaigne entre autres celui-ci : « Platon raconte que le fils aîné de leur succession royale était ainsi nourri. Après sa naissance on le donnait, non à des femmes, mais à des eunuques de la première autorité autour des rois à cause de leur vertu. Ceux-ci prenaient charge de lui rendre le corps beau et sain, et après sept ans le duisaient à monter à cheval et aller à la chasse. Quand il était arrivé au quatorzième, ils le déposaient entre les mains de quatre : le plus sage, le plus juste, le plus tempérant, le plus vaillant de la nation. Le premier lui apprenait la religion, le second à être toujours véritable ; le tiers, à se rendre maître des cupidités ; le quart, à ne rien craindre ».

(Œuvres complètes de Rousseau, éd. J. Bry 1856, t. VI, p. 185).

et toutes les erreurs le mieux possible ; un Emile surtout courageux. Il brave la douleur. Il supporte les misères : même il n'a guère cure de la maladie.

La question de maladie en suscite une autre, celle des médecins, et c'est l'occasion d'un nouveau rapprochement de vues, entre Platon et Rousseau.

Ils ont une égale aversion de la médecine. Rousseau l'appelle un art mensonger et la condamne en ces termes : « Cet art mensonger, plus fait pour les maux de l'esprit que pour ceux du corps, n'est pas plus utile aux uns qu'aux autres » (*Emile*, t.I, p. 36).

Il représente les médecins comme des charlatans habiles à tromper le monde : qu'ils tuent ou sauvent le malade, dit-il, ils ont toujours raison. Mais ils le tuent plus souvent qu'ils ne le guérissent. Et ce que Rousseau leur pardonne moins, c'est de tuer surtout le courage. D'où ces lignes qu'il écrit : « Voulez-vous trouver des hommes d'un vrai courage ? Cherchez-les dans les lieux où il n'y a point de médecins, où l'on ignore les conséquences des maladies, et où l'on ne songe guère à la mort. » (*Ibidem*).

Avant Rousseau, Platon avait exalté le courage. Est-il rien de plus nécessaire que le courage pour les guerriers de l'Etat ? C'est la vertu par excellence pour eux, et celle qui occupe le plus Platon. Il a retenu les vers d'Homère que nous traduisons ainsi : « Ulysse, frappant sa poitrine, parla ainsi à son âme : Courage, ô mon âme ! tu as déjà supporté de plus grands maux ».(1)

(1) *République*, liv. III, p. 94. Trad. A. Bastien, éd. citée. Cf. *Odyssée*, XX, v. 47.

Pour conserver ce courage constant, il faut supporter toutes les douleurs et mépriser toutes les craintes. Il s'ensuit que Platon considère que ceux qui ont recours aux médecins commettent une lâcheté. C'est pourquoi, comme on peut en juger par le troisième livre de la *République*, il vilipende les médecins avec non moins de virulence que Rousseau. Mais alors comment suppléer à la médecine ? Par quoi la remplacer ?

La réponse est identique chez l'un et chez l'autre, Platon la transmettant à Rousseau. Il est deux vertus, enseignent-ils, la tempérance et le travail, qui suffisent à guérir les maladies, parce qu'elles les préviennent. En effet, d'après Platon, la gymnastique ne peut-elle pas seule rendre le corps sain, et la sobriété seule éviter les maux physiques ?

De son côté, Rousseau écrit : « La seule partie utile de la médecine est l'hygiène ; encore l'hygiène est-elle moins une science qu'une vertu. La tempérance et le travail sont les deux vrais médecins de l'homme : le travail aiguise son appétit, et la tempérance l'empêche d'en abuser. » (*Emile*, t. I, p. 37).

De plus, Platon et Rousseau remarquent que chaque citoyen a des devoirs à remplir et que ce n'est pas vivre que de vivre enlisé dans la maladie. Platon raille Hérodicus qui, à force de soins médicaux, parvint jusqu'à la vieillesse, mais en traînant une vie languissante, ce qui n'était bon ni pour lui ni pour l'Etat. Il vaut mieux mourir promptement, mais tranquillement, que souffrir pendant toute son existence (v. liv. III de la *République*).

Rousseau écrit à son tour : « Un homme qui vit dix ans sans médecins vit plus pour lui-même et pour autrui, que celui qui vit trente ans leur victime (*Emile*, t. I, p. 38).

Qu'on n'objecte pas que la prévention de Rousseau contre les médecins s'explique uniquement par l'impuissance où ils se trouvèrent de le tirer d'une maladie qui l'affligea toute sa vie et qui nécessitait pour lui l'usage périlleux de la sonde. Elle lui vint, avant tout, de la lecture de Platon. La persistance incurable de son état maladif vint la confirmer tout au plus, et la fortifier.

*
* *

Après le courage, la vertu qui donne lieu à Rousseau d'avoir commerce avec les anciens, c'est la tempérance. Comme eux, il en reconnaît toute l'importance, et, comme eux, il y voit la maîtrise du soi en face des appétits sensuels. Il prend Platon pour guide, sans ignorer probablement le *De Officiis* de Cicéron.

Le fondateur de l'Académie a toujours manifesté son dégoût pour les excès de table, en leur opposant une nourriture simple et frugale. Il nous montre Socrate désapprouvant certains vers d'Homère :

« Ivrogne, qui a les yeux d'un dogue et le cœur d'une biche. »

« Sont servis des mets délicieux, et un échanton puise dans le cratère »

« Un vin généreux qu'il porte et verse dans les coupes.. » (v. liv. III de la *République* trad. A. Bastien p. 93, éd. citée).

Il estime que de tels tableaux incitent les jeunes gens à se livrer à la débauche.

Rousseau, s'occupant du goût des enfants, recommande qu'on leur donne des mets simples et communs, d'éviter les saveurs vives et des assaisonnements compliqués. Il préfère qu'on leur donne des fruits, du laitage, quelque pièce de four. Il rejette l'usage de la viande, comme contraire à la santé et à la morale.

Il prétend que la cruauté humaine est le propre des grands mangeurs de viande. Il invoque, à l'appui de son affirmation, l'exemple des Anglais. (v. *Emile*, t. I, p. 185).

Il dit qu'Homère peint dans les Cyclopes des mangeurs de viandes, des hommes affreux, et qu'il leur oppose un peuple doux et aimable, les Lotophages. (*Ib*).

Cette répugnance de Rousseau vient tout droit de la doctrine de Pythagore, mais par le canal de Plutarque. C'est, en effet, dans un chapitre sur « l'usage des viandes » que Plutarque développe, non sans éloquence, la thèse pythagoricienne.

Il dépeint l'horreur des corps sans vie des animaux :

Les peaux rampaient sur la terre écorchées,
Les chairs mugissaient embrochées :
L'homme ne peut les manger sans frémir,
Et dans son sein les entendit gémir (1).

Puis il déclare qu'on peut suppléer facilement à ce genre d'alimentation par une nourriture végétale, les céréales et les fruits affluant en abondance.

(1) Cf. *Emile*, t. I, p. 186.

Enfin, il plaide, en termes émouvants, la cause des animaux, pour les défendre contre la voracité humaine. Il leur prête ce langage attendrissant : « Si c'est la nécessité qui vous force à nous traiter ainsi, nous ne nous plaindrons pas, nous ne réclamons que contre une violence injuste. Avez-vous besoin de nourriture ? égorgez-nous. Ne cherchez-vous que des mets plus délicats ? Laissez-nous vivre, et ne nous traitez pas avec tant de cruauté » (1).

Plutarque va jusqu'à se retrancher derrière une raison morale, pour justifier l'obligation d'une telle abstention. La cruauté mise à se nourrir de la chair animale nous porte insensiblement à égorger nos semblables, à les massacrer sans pitié et à entreprendre des guerres féroces (2).

Sur cette question qui est d'une actualité toujours renaissante, et qui, dans les temps présents, a mis, plus d'une fois, aux prises les végétariens et les carnivores, Rousseau partage l'opinion de Plutarque, mais en la renforçant par des arguments tirés de l'hygiène et du cœur.

D'une part il dit, par exemple : « La substance animale en putréfaction fourmille de vers, ce qui n'arrive pas de même à la substance végétale ». (*Emile*, t. I, p. 41). Et de cette remarque, il conclut que la nourrice doit vivre de légumes ou d'aliments farineux et s'abstenir de viande.

(1) Trad. de Ricard, t. IV, p. 566. *Œuvres morales* de Plutarque, éd. citée.

(2) V. *Ibid.*, p. 575.

D'autre part, il fait appel à la pitié que justifie la sensibilité des animaux. « La pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent. » (1).

Il dit que si l'on n'a pas pitié d'un mouton, bien qu'on sache qu'il va être égorgé, cela tient à ce qu'on croit qu'il ne prévoit pas son sort. Il termine ainsi : « Voilà, je pense, une des causes qui nous endurent plus aux maux des animaux qu'à ceux des hommes, quoique la sensibilité commune dût également nous identifier avec eux » (2).

Le mot « sensibilité » chez lui est synonyme d'intelligence (v. chap. suivant). C'était aussi l'avis de Plutarque qui a écrit : « C'est toujours un être qui sent, qui voit et qui entend, qui a de l'imagination et de l'intelligence, facultés que chaque animal a reçues de la nature pour se procurer ce qui lui convient et éviter ce qui peut lui nuire » (3).

Nous voilà loin de l'opinion des Cartésiens qui prétendent, comme on sait, que les animaux ne sont que des machines ou des automates !

*
* *

Ce qui concerne la prudence, autre vertu fondamentale de l'antiquité, nous permet de démêler

(1) *Emile*, t. I. p. 292.

(2) *Ibidem*.

(3) Œuvres morales, éd. et trad citées, t. IV, p. 574.

d'autres analogies entre Rousseau et quelques moralistes anciens. Pour Platon et bien d'autres, elle se confond avec la science ou le développement intellectuel (sens usuel du mot latin *prudentia*) en même temps qu'avec une certaine circonspection qui nous fait éviter les erreurs et prévenir les vices.

Rousseau, sans nommer la prudence, adapte sa méthode d'éducation à cette double interprétation. Il fait d'abord précéder l'acquisition du savoir d'une première éducation toute négative. Elle consiste, dit-il, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur. (*Emile*, t. 1, p. 92-93).

Selon Rousseau, l'enfant jusqu'à 12 ans ne comprend pas plus la vertu que la vérité. L'intérêt seul peut le toucher (1).

L'éducation, avant cet âge, doit donc laisser l'âme de l'enfant en liberté et dans l'oisiveté. On ne doit guère s'occuper que de rendre le corps robuste et les sens délicats.

Cette méthode a deux avantages : 1^o Elle permet à l'enfant d'apprendre bien, une fois qu'il arrive à l'âge de l'étude ; 2^o Elle permet au maître d'observer à loisir la nature de l'enfant et, par conséquent, d'y adapter mieux la culture dont il est chargé.

Dans ce premier moment de l'éducation, on n'impose pas l'enfant. On le laisse jouer, sauter et employer tout son temps à toute sorte de jeux convenables.

(1) V. *Emile*, t. 1, p. 93 et suiv.

Cette éducation par le jeu nous remet en plein platonisme. Quand il en parle, Rousseau se retranche presque toujours derrière l'autorité de Platon. A ceux qui seraient tentés de lui faire un reproche de ces amusements, il répond ainsi d'avance : « Vous êtes alarmés de le (enfant) voir consumer ses premières années à ne rien faire ! Comment ! N'est-ce rien que d'être heureux ? N'est-ce rien que sauter, jouer, courir toute la journée ? De sa vie il ne sera si occupé. Platon, dans sa *République*, qu'on croit si austère, n'élève les enfants qu'en fêtes, jeux, chansons, passe-temps ; on dirait qu'il a tout fait quand il leur a bien appris à se réjouir..... » (*Emile*, t. I, p. 113).

Il est bien vrai que, dans la *République* et dans les *Lois*, Platon s'occupe de cette question de jeux pour les jeunes gens, et qu'il en propose plusieurs espèces. A côté de la gymnastique, la musique y a naturellement sa part, même pour l'enfance. Car « être bien élevé, dit-il, et être suffisamment versé dans les chœurs de chant, est, selon nous, la même chose » (1).

Posant en principe que l'enfant n'est susceptible que de plaisir et de douleur, et que son bonheur dépend du plaisir le plus parfait, il a recours aux jeux pour éveiller en lui les premières notions des choses. Il veut donc que, par eux, il reçoive les éléments du calcul, et par eux aussi, les idées générales de

(1) *Lois*, liv. II. Trad. Victor-Cousin, t. VII, p. 74. Œuvres complètes de Platon.

grandeur et de petitesse, d'égalité, de hauteur ou de profondeur (1).

Rousseau suit presque à la trace l'éminent philosophe grec sur le terrain non seulement des jeux en général pour exercer et former le corps, mais encore des jeux instructifs pour amorcer dans le jeune âge l'intelligence : il estime que l'enfant ne doit pas toujours jouer uniquement pour jouer.

Après avoir indiqué que la musique, le premier des jeux instructifs et le plus propre à impressionner la sensibilité, doit être apprise de bonne heure, il recommande d'exercer, en jouant, chaque sens, chez l'enfant : le toucher, par un amusement de nuit (2) ; la vue, par la traversée d'une rivière ce qui suggérerait l'idée de largeur, par la cueillette de cerises sur l'arbre, ce qui éveillerait l'idée de hauteur (3). On excitera l'enfant indolent et paresseux, en lui promettant des gâteaux au terme d'une promenade à la course (4). Comme le petit Spartiate, il gagnera son repos et satisfera son goût en prenant la peine de se procurer l'objet de sa convoitise (5). C'est encore là un moyen de trouver toujours tous les aliments dont on fait usage. Là-dessus est reproduit un trait conté par Hérodote. Les Lydiens, souffrant d'une extrême disette, inventèrent des jeux pour tromper leur faim (6).

(1) *Lois* liv. VIII., t. VIII, p. 75, éd. citée

(2) V. *Emile*, t. I, p. 154.

(3) *Ibid.*, p. 165.

(4) *Ibid.*, p. 165 et 166.

(5) *Ibid.*, p. 184.

(6) *Ibid.*, p. 189.

Quant à l'odorat, si on exerçait l'enfant à éventer son dîner, comme le chien évente le gibier, on parviendrait peut-être un jour à développer, en lui, l'odorat au même degré (1).

Reste la question de discipline. Convient-il d'employer, à l'égard des enfants, la douceur ou la sévérité? On sait que cette dernière primait par tradition en France, surtout dans les familles et dans les écoles de l'ancien régime.

Les plus accommodants pédagogues condescendaient à une distinction : sévérité pour les enfants audacieux, opiniâtres et rebelles ; douceur pour les enfants timides, dociles et obéissants.

Mais, comme Platon et Plutarque, Rousseau préconise exclusivement la douceur. Il se souvient, à n'en pas douter, de la devise du second, en matière d'éducation : « douceur, indulgence, absence de rigidité » (2). Il se charge de l'appliquer dans un sens absolu.

D'abord, pour Rousseau, il n'y a pas de mauvaise nature : tous les enfants sont bons, quand on sait bien les conduire. Leurs écarts trouvent, auprès de lui, une explication, c'est-à-dire une excuse. Un enfant casse-t-il et brise-t-il tout? N'imputez pas ce méfait à une méchanceté, mais à un instinct d'activité et de vie, qui pousse l'enfant à manifester sa force et à se prouver à lui-même son propre pouvoir (3).

(1) *Ibid.*, p. 190.

(2) V. *l'Éducation des enfants*.

(3) V. *Emile*, t. I, p. 55-56.

S'agit-il d'un timide ? Il mérite notre pitié. Y a-t-il rien de plus digne d'être aimé qu'un enfant faible ?

Et Rousseau de conclure qu'on ne saurait employer la sévérité envers les enfants, dont la vie est si gaie, si riante, si active. Dans un transport lyrique, il s'écrie : « Aimez l'enfance ; favorisez ses jeux, ses plaisirs, son aimable instinct. Qui de vous n'a pas regretté quelquefois cet âge où le rire est toujours sur les lèvres et où l'âme est toujours en paix ? Pourquoi voulez-vous ôter à ces petits innocents la jouissance d'un temps si court qui leur échappe, et d'un bien si précieux dont ils ne sauraient abuser ? Pourquoi voulez-vous remplir d'amertume et de douleur ces premiers ans si rapides, qui ne reviendront pas plus pour eux qu'ils ne peuvent revenir pour vous, etc. » (*Emile*, t. I, p. 70).

L'étude de la justice nous offre d'autres points de ressemblance dans ce qu'en ont dit les Anciens et Rousseau ; mais réservons cette question pour le chapitre où nous traiterons de la morale en général, puisque cette vertu, mise pourtant, à Rome et à Athènes, sur le même rang que le courage, la tempérance et la prudence, est appelée dans les temps modernes à jouer un rôle prépondérant.

*
* *

Nous ne pouvons terminer ce chapitre, sans songer que l'éducation a deux aspects : elle est publique ou commune ; elle est aussi particulière ou domestique.

De laquelle s'agit-il chez les auteurs dont nous sommes occupé?

Les anciens et particulièrement Platon se sont proposé la première. Dans l'*Emile*, Rousseau ne nous paraît traiter surtout que de la seconde. Non que nous ignorions certains passages du V^e livre dans lesquels l'auteur reproduit quelques grands traits du *Contrat Social* et annonce qu'il se propose d'en pénétrer l'esprit de son élève pour en faire un bon citoyen. Mais ces passages se rapportent, d'après nous, à l'éducation politique, et rentrent dans le chapitre que, sous ce titre, nous lui consacrons plus loin.

D'ailleurs, la circonstance de l'origine de l'ouvrage en explique assez le caractère domestique. Madame de Chenonceaux (1), que l'éducation de son mari faisait trembler pour son fils, avait prié Rousseau de lui en tracer une qui pût conjurer tout péril. Pour répondre à cette demande, après de longues méditations, l'écrivain, au lieu d'édifier sa pensée en quelques lignes, en élargit le cadre et composa l'œuvre que nous possédons. Visant à faire d'un homme de condition privée un homme en général, il met sur pied un personnage abstrait, exposé à tous les accidents de la vie humaine (2).

Du reste, il ne s'en cache pas : « Vivre, nous avoue-t-il, est le métier que je veux lui apprendre. En sortant de mes mains il ne sera, j'en conviens,

(1) V. Conf. liv. 9, éd. citée t. II, p. 69.

(2) V. *Emile*, t. I, p. 15, 16 et 47.

ni magistrat, ni soldat, ni prêtre : il sera premièrement homme » (1).

A cet idéal de Rousseau pourraient s'appliquer ces paroles de Sénèque : « Celui qui s'est armé pour la vie entière, a fait son éducation complète ; il n'a pas besoin qu'on lui dise comment il doit vivre avec sa femme, avec ses enfants ; il doit vivre comment il vivra en homme de bien » (2).

En réalité, l'écart est-il si grand, entre ces deux éducations ? Elles nous paraissent, au contraire, offrir des rapports assez étroits. Tout d'abord, nous croyons que l'éducation domestique est l'auxiliaire de l'éducation publique, mais non l'opposé. Car un honnête homme est un bon citoyen. La vertu de la tempérance est à la base des repas communs. Un homme juste, généreux, désintéressé, peut devenir facilement, dans la cité rêvée par Platon, un membre de la communauté des biens, des femmes et des enfants.

Autre chose : ces deux éducations n'impliquent nullement l'existence de deux catégories de vertus : d'une part des vertus particulières et, de l'autre, des vertus publiques. La vertu est une, qu'on exerce des fonctions ou qu'on n'en exerce pas.

Quoiqu'on puisse dire que le dialogue de la *République* est un livre d'éducation publique, combien de fois Platon n'imagine-t-il pas, dans cet ouvrage, que l'on doit être tout d'abord tempérant, courageux, prudent, dans la vie privée !

(1) *Ibid.* p. 16.

(2) Ep. 94.

Toutes ces raisons en faveur du rayonnement de l'éducation domestique, n'empêchèrent pas Rousseau, en 1772, de toucher franchement, à son tour, à l'éducation publique. Déjà dans l'*Emile*, il se plaint que, de son temps, elle n'existât pas : il enviait les institutions de Lacédémone qui produisaient des citoyens comme Pédarète et des citoyennes comme cette femme plus soucieuse de la victoire de sa patrie que contristée de la mort de ses cinq fils (1).

Bien plus, en 1758, dans l'article « Economie politique » écrit pour l'*Encyclopédie*, il avait effleuré, d'un point de vue général et politique, la même question.

L'occasion de s'occuper plus sérieusement encore de vie publique et de gouvernement, fut offerte à Rousseau par un Polonais. Le Comte de Wielhorski lui ayant soumis un livre, qu'il venait d'écrire sur le gouvernement de Pologne, lui avait demandé ensuite quelles réflexions la lecture lui avait suggérées. Rousseau répondit par un opuscule en quinze chapitres, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. C'est dans cet ouvrage qu'il nous est possible de recueillir quelques éléments d'éducation publique, où passe encore un souffle de l'antiquité.

Au malheureux pays, déchiré par des divisions intestines, affaibli par sa propre constitution, voisin de peuples puissants qui le convoitent comme une belle proie, l'année du premier partage, il indique quelques remèdes pour le guérir de ses maux, non

(1) V. *Emile*, t. I, p. 14

sans se douter un peu de leur inefficacité, parce que trop tardifs. Ce qu'il sait des mœurs des anciens, ce qu'il a lu de la *Bible*, en tant que protestant, ou de Platon et de Plutarque, en tant qu'érudit, entre pour beaucoup dans la panacée qu'il propose.

Dans les nations modernes il voit force faiseurs de lois et pas un législateur. Qu'on lui parle de Moïse, de Lycurgue et de Numa. A la bonne heure. En voilà qui méritent une attention particulière, parce que « tous trois ont mis leurs soins à des objets qui paraîtraient à nos docteurs dignes de risée » (1).

Moïse institue en corps de nation un essaim de malheureux fugitifs, qui jusque-là n'avaient fait qu'une troupe étrangère sur la face de la terre. « Pour empêcher que son peuple ne se fondît parmi les peuples étrangers, il lui donna des mœurs et des usages inaliénables avec ceux des autres nations (2). »

Lycurgue, voulant tirer les Spartiates de la servitude et des vices qui les dégradaient, leur imposa un joug de fer, mais en leur montrant sans cesse la patrie dans leurs lois, dans leurs jeux, dans leurs maisons, dans leurs festins.

Le mérite de Numa consiste moins dans l'institution de rites et de cérémonies religieuses, comme on le croit communément, que dans l'union qu'il fit de brigands en un corps indissoluble, que dans leur transformation en citoyens non pas tant par des lois que par des institutions douces qui les attachaient

(1) *Considérations*, ch. II.

(2) *Ib.*

les uns aux autres et tous à leur sol, par des rites frivoles et même superstitieux qui rendaient leur ville sacrée.

Ces trois législateurs sont guidés par le même esprit : ils cherchent des liens qui attachent les citoyens à la patrie et les uns aux autres et ils les trouvent dans les moyens les plus simples, agissant le mieux sur le cœur de l'homme. Tels sont des usages particuliers, des cérémonies religieuses, des exercices physiques, des spectacles, des prix dont, aux acclamations de tout un peuple, on couronne des vainqueurs de luttes pacifiques, et qui entretiennent l'émulation, portant le courage et toutes les vertus au degré le plus haut.

L'ensemble de ces pratiques contribue à affermir l'idée de nation, parce qu'il donne à un peuple une physionomie propre, qu'il en solidarise entre elles toutes les amitiés, qu'il développe en lui l'instinct de vivre et qu'il lui procure la force nécessaire pour se défendre.

Voyons maintenant comment Rousseau utilise, au profit des Polonais, ces aperçus d'origine antique.

En souvenir de la manière de Moïse, il veut qu'un Polonais, dès l'âge de vingt ans, ne soit pas un homme quelconque, mais un Polonais. Qu'il ait, ajoute-t-il, des mœurs nationales, des institutions nationales, une âme nationale pour avoir du goût à les maintenir et à les protéger contre tout agresseur (1).

(1) v. *Considérations*, ch. iv.

Il faut rétablir les anciens usages, dont une grande nation, comme la Pologne, ne doit pas manquer : ils auront pour le moins l'avantage de lui donner une répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger (1).

Rousseau conseille de ne porter jamais d'autre vêtement que celui de la nation : il y a là un devoir pour le roi, les sénateurs et tout homme public (2).

Ajoutez une âme fière, indépendante, une âme antique, et les voisins pourront assaillir la Pologne, l'engloutir peut-être, mais non la digérer (3). Ce trait nous remet en mémoire ce qu'il a dit déjà des Hébreux : « C'est par là que cette singulière nation, si souvent subjuguée, si souvent dispersée, et détruite en apparence, mais toujours idolâtre de sa règle, s'est pourtant conservée jusqu'à nos jours éparses parmi les autres, sans s'y confondre, et que ses mœurs, ses lois, ses rites, subsistent et dureront autant que le monde, malgré la haine et la persécution du reste du genre humain » (*Ib.*, ch. II).

Avec Numa, il ne va pas, pour concilier entre eux les diverses parties de la Pologne, recourir à l'organisation sociale établie à Rome par le législateur pour concilier les Romains et les Sabins. Il ne distribue pas les Polonais en divers corps de métier. Il s'arrête à une idée générale, en conseillant des institutions particulières, d'un caractère national, qui forment le génie, les goûts et les mœurs d'un peuple,

(1) *Considérations*, ch. III.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*

qui lui donnent de l'originalité et de la cohésion, qui lui inspirent un ardent amour de la patrie fondée sur des habitudes impossibles à déraciner (V. *Considérations*, ch. III).

Rousseau sait, d'après Plutarque, quelle importance Lycurgue attache à l'éducation des enfants pour qu'ils deviennent plus tard de bons citoyens : c'est là le plus beau et le plus précieux ouvrage d'un législateur. A Lacédémone, le soin de cette éducation n'incombait pas à la famille. La loi se chargeait, à la place du père, d'élever l'enfant. Dès sa naissance, on portait l'enfant dans un lieu appelé « Lesché ». On l'examinait, pour s'assurer s'il était capable de vivre et s'il était robuste. Si oui, on le conservait. A partir de sept ans, on distribuait les enfants en différentes classes, pour qu'ils fussent élevés en commun, sous la même discipline, et qu'ils s'accoutumassent à jouer et à travailler ensemble (1).

A son tour, Rousseau n'admet pas pour l'éducation des enfants des collèges distincts : « Tous étant égaux par la constitution de l'Etat doivent être élevés ensemble et de la même manière. » Il est vrai qu'il ajoute pour son compte : « Si l'on ne peut établir une éducation publique tout à fait gratuite, il faut du moins la mettre à un prix que les pauvres puissent payer, ou fonder aux frais de l'Etat des places purement gratuites, en faveur des enfants pauvres, dont les pères auront bien mérité de la patrie » (2).

(1) V les *Hommes Illustres*. La *Vie de Lycurgue*, ch. XXI et XXII.

(2) V. *Considérations*, ch. IV.

Rousseau, sur ces divers points, dans les *Considérations*, cite avec complaisance ces trois grandes autorités Moïse, Numa, Lycurgue, mais il va sans dire qu'au-dessus d'elles en plane une autre, celle de Platon qu'il ne nomme pas. Notre écrivain du XVIII^e siècle connaissait assurément l'étendue du rôle que le philosophe grec assignait à la loi. Le V^e livre de la *République* établit des règles sur le mariage et la sélection des enfants. Le livre VII^e des *Lois* prescrit que les dépositaires de la législation choisissent douze femmes pour garder les enfants âgés de trois ans et que des maîtres soient chargés de donner les leçons.

De son côté, Rousseau fait intervenir la loi dans le règlement de la matière, de l'ordre et de la forme des études. Pas d'étrangers ni de prêtres pour les diriger ; pas de pédagogues de métier. Tout homme public ne doit avoir d'autre état permanent que celui de citoyen (1).

Comme Platon qui voulait instituer, par l'éducation, de bons et de vigilants serviteurs de l'Etat, il signale des stages par lesquels doit s'acheminer l'instruction de l'enfant pour aboutir à la formation d'un citoyen aimant sa patrie : « Je veux qu'en apprenant à lire, il lise des choses de son pays ; qu'à dix ans il en connaisse toutes les productions, à douze toutes les provinces, tous les chemins, toutes les villes ; qu'à quinze il en sache toute l'histoire, à seize toutes les lois ; qu'il n'y ait pas eu dans toute la Pologne une belle action ni un homme illustre, dont il n'ait la

(1) V. *Considérations*, ch. iv.

mémoire et le cœur pleins et dont il ne puisse rendre compte à l'instant » (1).

L'influence de Platon, unie à celle de Lycurgue, se fait surtout sentir chez Rousseau quand il s'agit de la question des jeux.

Il estime qu'ils ne sont pas nécessaires seulement pour les enfants et les simples particuliers, mais qu'ils tiennent une grande place dans l'éducation publique. On peut préparer par eux les hommes aux affaires de l'Etat. Il les veut en plein air, publics, communs à tous et il en donne la raison. « Il ne s'agit pas seulement ici de les (les enfants) occuper, de leur former une constitution robuste, de les rendre agiles et découplés, mais de les accoutumer de bonne heure à la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences; à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à désirer l'approbation publique (2). »

Les jeux doivent être, en outre, érigés en spectacles solennels, avec une certaine décoration publique; les victorieux y recevront pompeusement des honneurs et des récompenses (3).

N'est-ce pas ainsi, nous demandons-nous (et Rousseau y pensait certes autant que nous), que les choses se passaient en Grèce, dans les fameux Jeux Pythiques, Olympiques, Isthmiques et Néméens, à la gloire desquels s'est ajoutée celle du poète Pindare qui les a chantés? Point de ce clinquant, de ce papil-

(1) *Considérations*, ch. iv .

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*

lotage de décoration, qui sont d'usage dans les cours. « Les fêtes d'un peuple libre doivent toujours respirer la décence et la gravité (1) ». Point de cruauté comme dans les cirques romains, mais des exercices où la force et l'adresse aient seules part. « Le maniement des chevaux est, par exemple, un exercice très convenable aux Polonais, et très susceptible de l'éclat du spectacle (2). »

Les jeux, ainsi compris et pratiqués, auront un dernier avantage, celui de faire régner, à l'intérieur, la paix et la douceur par la concorde qu'ils assureront entre les citoyens. Comme pour renforcer ce qui avait lieu chez les anciens, Rousseau donne en exemple aux Polonais un exercice bien singulier qui existe à Berne, pour les jeunes patriciens à leur sortie du collège et qu'on appelle l'« état extérieur » : « C'est une copie en petit de tout ce qui compose le gouvernement de la république : un sénat, des avoyers, des officiers, des huissiers, des orateurs, des causes, des jugements, des solennités (3).

Le reproduire, en jouant, c'était se préparer de bonne heure à diriger un jour les affaires publiques. L'« état extérieur » devenait ainsi, grâce au jeu, une véritable pépinière d'hommes d'Etat (4).

Lesouvenir deLycurgueet dePlaton amèneRousseau à s'occuper de la richesse et de l'influence pernicieuse qu'elle peut avoir dans l'Etat. « S'il faut être riche

(1) *Considérations*, ch. III.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*, ch. IV.

(4) *Ib.*

pour briller, la passion dominante sera toujours d'être riche. Grand moyen de corruption qu'il faut affaiblir autant qu'il est possible (1). »

Il faudrait voir substituer à l'attrait de la fortune d'autres marques de distinction honorables, celles du mérite et de la vertu. Mais faut-il réfréner le luxe ? Rousseau se déclare peu partisan des lois somptuaires. « C'est du fond des cœurs qu'il faut l'arracher en y imprimant des goûts plus sains et plus nobles (2). »

Le meilleur moyen d'empêcher le mal, c'est de le faire haïr et mépriser. « La simplicité dans les mœurs et dans la parure est moins le fruit de la loi que celui de l'éducation (3). L'ambition des vertus patriotiques doit être pour tous la grande affaire. On songera, par elle, moins à s'enrichir et davantage à rechercher un autre bonheur que celui de la fortune. Voilà l'art d'ennoblir les âmes et d'en faire un instrument plus puissant que l'or (4). »

Un Lycurgue, un Platon, un Chrysippe, un Sénèque n'auraient pas mieux parlé. Cela revient à dire, comme l'avaient pensé plus particulièrement Lycurgue et Platon, que la richesse, le luxe et l'âpreté au gain, funestes à l'Etat, doivent en être bannis ; ils paralysent toute bonne éducation.

Enfin, de même que Platon, en écrivant surtout pour les Athéniens, supposait avoir à faire à un peuple libre, Rousseau fonde l'éducation sur la

(1) *Considérations*, ch. III.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*

(4) *Ib.*

liberté : « L'éducation nationale, dit-il, n'appartient qu'aux hommes libres; il n'y a qu'eux qui aient une existence commune et qui soit vraiment liés par la loi (1). » Pour jouir de ce bien, il faut s'affranchir soi-même de ses préjugés et de ses passions. Les Polonais doivent se rendre vraiment hommes et ne rien garder des vices et de la lâcheté des serfs (2).

*
* *

Tels sont les rapprochements qu'il nous semble légitime d'établir entre Rousseau et certains anciens, Moïse, Lycurgue, Numa, Platon. Il est certain que l'éducation publique qu'ils proposent ne devait servir qu'à un Etat oligarchique et plus ou moins aristocratique. C'est particulièrement le cas de Sparte avec Lycurgue; c'est même celui d'Athènes, telle que la conçoit la *République* de Platon, bien que, en fait, dans la cité athénienne, l'agora et le démos occupent dans la conduite des affaires une place considérable. Seulement dans la *République* de Platon, l'aristocratie change de nature : elle devient l'aristocratie de l'intelligence et de la moralité. Platon a reconnu lui-même que, pour la réalisation de sa politique, il faudrait que les philosophes fussent rois ou que les rois fussent philosophes.

(1) *Considérations*, ch. iv.

(2) *Ib.*, ch. v 1

Rousseau, de son côté, est amené par la situation même de la Pologne à travailler pour un Etat essentiellement oligarchique et aristocratique. L'autorité, dans ce pays, se partage entre plusieurs pouvoirs, un roi, le Sénat, la Diète et les diétines; mais elle reste toujours entre les mains des nobles dont le nombre s'élève à cent mille, et Rousseau a pu écrire lui-même : « La république de Pologne, a-t-on souvent dit et répété, est composée de trois ordres, l'ordre équestre, le sénat et le roi. J'aimerais mieux dire que la nation polonaise est composée de trois ordres : les nobles, qui sont tout; les bourgeois, qui ne sont rien; et les paysans, qui sont moins que rien (1). » C'est donc aux nobles que s'adressent plus ou moins ouvertement les instructions de Rousseau; « car il importe, dit-il, plus qu'on ne pense, que ceux qui doivent un jour commander aux autres se montrent, dès leur jeunesse, supérieurs à eux de tout point, ou du moins qu'ils y tâchent (2). »

Un autre caractère décèle l'origine antique des moyens d'éducation publique que signale Rousseau dans ses *Considérations*, c'est qu'il leur assigne aussi pour but la formation d'une nationalité exclusive, sans qu'il s'inquiète de la solidarité politique et surtout économique qui existe nécessairement entre les nations : c'est si bien son sentiment qu'il avait déjà dit dans l'*Emile*. « Au dehors, le Spartiate était ambitieux, avare, inique (3). » Et il écrit, à l'appui de sa

(1) *Considérations*, ch. vi.

(2) *Ib.*, ch. iii.

(3) *Emile*, t. I, p. 13.

thèse : « Tout patriote est dur aux étrangers : ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit (1). »

Le disciple, pas plus que ses maîtres, ne s'aperçoit que cet exclusivisme absolu aboutit à un nationalisme dangereux et propre à troubler. à tous moments, la paix avec les peuples voisins, à dessein méprisés, tenus à l'écart, quand ils ne sont pas provoqués. L'éducation publique nous paraît donc devoir se compléter par une autre, par une « éducation sociale ou humaine », tout en visant à la formation de la nationalité. Platon avait peut-être le projet d'en traiter dans l'étude d'un troisième gouvernement après la *République* et les *Lois*. Un pareil ouvrage n'a pas vu le jour. L'abbé Saint-Pierre y avait pensé dans son « projet de paix perpétuelle », Rousseau, qui cependant avait fait un extrait de cet ouvrage, pour ne pas sortir du cadre d'idées des anciens, n'en a pas tenu compte dans les *Considérations*. Sans cette fidélité qui le lie étroitement à ses devanciers, il eût pu voir qu'il n'y a pas d'antagonisme radical entre l'éducation humaine ou, comme on dit aujourd'hui, internationale, et l'éducation nationale. Il est facile de les départager et de les concilier.

Si l'individu est membre d'une société particulière qu'on appelle Etat, les Etats, à leur tour, considérés dans leur ensemble, forment une société plus étendue, qui représente l'humanité. Jusqu'à présent, cette

(1) *Ibid.*

société impliquait des devoirs, dont quelques-uns tacites, et d'autres avoués par le droit des gens. Mais au moment où s'écrivent ces lignes, ils sont à la veille de prendre une forme concrète dans notre monde par l'organisation de la société des nations, heureuse conséquence de la terrible guerre d'où nous sortons. Le particularisme qui entache l'éducation publique conçue par les penseurs les plus illustres les a toujours empêchés de prévoir cette éventualité.

CHAPITRE III

Education de l'intelligence

Un traité sur l'éducation tel que l'*Emile*, si étendu, si médité, ne pouvait pas faire abstraction d'une étude sur l'intelligence humaine, siège du jugement et foyer de lumière.

Rousseau n'a pas hésité à s'y livrer : il entreprend d'élucider le double problème que comporte l'exercice de cette faculté, et par l'explication de l'origine et du développement en nous de la connaissance, et par l'indication de certains moyens qui permettent à notre esprit de découvrir la vérité : il expose, tout à la fois, une théorie et une méthode.

Mais, dans la solution de ces deux questions, derrière Rousseau, nous apparaissent encore des anciens, Aristote par l'entremise de Locke, Socrate par celle de Xénophon et de Platon.

Occupons-nous d'abord de ce qui est théorie. Nous prévoyons une objection : l'inspiration, sur ce point, vient surtout de Locke. Nous ne nions pas l'ascendant du philosophe anglais sur le nôtre. Nous admettons même qu'il a dû contribuer beaucoup, tout en

l'abusant sur un point essentiel de doctrine, à lui faire comprendre Aristote ; et, en réalité, il y a beaucoup d'Aristote dans l'*Essai sur l'Entendement humain*. Du reste, une confrontation immédiate des idées exprimées, de part et d'autre, concernant l'élaboration de la connaissance, nous paraît devoir rendre évidente une étroite parenté de la pensée de Rousseau avec la pensée d'Aristote.

Rousseau montre l'éveil de l'intelligence dans celui des sens : la sensation lui paraît être le point initial de la connaissance, et, par conséquent, la passivité l'état primitif de l'esprit. Il le déclare formellement : « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme est une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle (1). »

Aristote, de son côté, considérant, à l'origine, l'âme comme une table rase (2) par opposition aux « idées » de Platon, insiste, dans le *Traité de l'âme*, sur la sensation : il la montre comme condition indispensable du général (3).

Il est ainsi amené à proclamer l'existence d'une passivité primordiale, qu'il nomme intellect passif. Cet intellect reçoit, subit les sensations et les images, s'en souvient même, mais ne sort pas du particulier.

Mais Aristote et Rousseau ne limitent pas la connaissance à cette première donnée. Ils admettent

(1) *Emile*, t. I, p. 141.

(2) V. *De Animal*, III, 4.

(3) V. *Dern. Anal.*, I, 18.

tous deux l'intervention d'un principe actif. En l'absence de tout objet extérieur, la faculté de sentir n'est qu'en puissance : mue par un objet du dehors, elle passe à l'acte. La sensation a pour dernier résultat l'image ou la représentation d'une chose particulière. Mais est-ce la pensée ? Non ; il n'y a que la matière de la pensée. Car, suivant un axiome de la philosophie antique, il n'y a pas de science du particulier ; il n'y a véritablement de pensée que de ce qui est général. Les deux philosophes sont d'accord là-dessus.

Pour Aristote, après la sensation et l'image, intervient un intellect actif comme il l'expose dans le livre II, chapitre 1^{er} du *Traité de l'âme*, où, après avoir dit que l'âme est une entéléchie, c'est-à-dire l'acte d'un corps naturel ayant la vie en puissance, il ajoute : « L'intellect au moyen duquel l'âme connaît ne possède pas certaines idées, mais il est en puissance de les posséder toutes. » D'autre part, il dit encore : « L'acquisition de la connaissance n'est que le passage de cette puissance à l'acte, sous l'influence de l'intellect agent (1). » Quant au particulier succède le général, l'universel, alors existe véritablement la pensée.

Rousseau nous fait assister à une pareille évolution de l'intelligence et arrive à établir contre les sensualistes et les matérialistes de son temps (2) que ce qui

(1) (2 *Anal.*, II, s. f.) Cf. *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* de Leibniz, publiés par E. Boutroux, p. 118-119, note 4^e édition, éd. Ch. Delagrave, 1 vol.

(2) V. la Profession de foi et notes en réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé *De l'Esprit*.

caractérise l'intelligence humaine, c'est l'union intelligible et rationnelle de deux choses : l'idée d'un objet et l'idée de ce que l'on affirme de cet objet : « Apercevoir, dit Rousseau, c'est sentir, comparer, c'est juger ; juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature ; par la comparaison, je les remue, je les transporte, pour ainsi dire ; je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports. Selon moi, la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*. Je cherche en vain dans l'être purement sensitif, cette force intelligente qui superpose et puis qui prononce ; je ne la saurais voir dans sa nature. Cet être passif sentira chaque objet séparément, ou même il sentira l'objet total formé des deux ; mais n'ayant aucune force pour les replier l'un sur l'autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point (1). »

Nous pourrions ajouter à cette condition du jugement si magistralement indiquée que c'est seulement avec la perception et l'affirmation des rapports que commence la possibilité de l'erreur comme la possibilité de la vérité (2). Supposez un être réduit à la simple vue ou intuition des objets tels qu'ils se présentent aux sens, il n'y aurait pour lui ni vérité ni erreur.

(1) *Emile*, t. II, p. 14 et 15.

(2) Nous verrons cette question plus loin sur l'Epicurisme (fin du chapitre).

Le rapprochement que nous venons de tenter ne suffit-il pas à démontrer que Rousseau procède plus d'Aristote que de Locke ? Ils arrivent tous deux à induire la croyance à une vérité universelle commune à tous les esprits, par conséquent antérieure et supérieure à chacun d'eux.

Le mode du fonctionnement de la pensée une fois déterminé, il reste à savoir comment il convient de meubler l'intelligence ou de s'instruire. Tenant compte de l'importance initiale de la sensation qu'il se plaît à reconnaître, après Aristote et comme nous venons de le voir, Rousseau fait une première part à notre être physique. Il écrit : « Pour apprendre à penser, il faut exercer nos membres, nos sens, nos organes qui sont les instruments de notre intelligence (1). » Il dit d'autre part : « Les premières facultés qui se forment et se perfectionnent en nous sont les sens : ce sont donc les premières qu'il faudrait cultiver ; ce sont les seules qu'on oublie, ou celles qu'on néglige le plus (2). »

Il en infère ce principe, c'est que la méthode de l'éducation de l'intelligence doit, avant tout, se fonder sur la perception des choses, sur l'expérience, sur des idées exactes et claires.

Il n'a plus maintenant qu'à s'occuper des moyens de connaître. Mais avec cette question de méthode, son inspiration change de camp. Ce n'est plus d'Aristote, c'est de Plutarque, de Platon et surtout de Socrate qu'elle procède.

(1) *Emile*, t. I, p. 141.

(2) *Emile*, t. I, p. 152.

En premier lieu, il condamne la mémoire (1) qu'il accuse d'empêcher l'esprit de se mettre en contact direct avec les choses, condition essentielle pour apprendre, et de substituer à la science qu'on pourrait acquérir soi-même celle d'autrui, comme si celle-ci était celle-là.

Il proscriit ensuite les produits de l'imagination, cette maîtresse d'erreur : la rhétorique et ses discours, la poésie et ses fictions, les fables enfin. Il veut que son élève n'ait qu'un langage simple, net et peu figuré (2). Il n'admet, en fait de rhétorique, qu'une « langue de signes » (3), une mimique expressive ; voilà qui parle à l'imagination ! Avec cette langue, on a plus de persuasion, parce qu'elle traduit mieux les passions de l'âme et qu'elle est toute action. C'est une manière propre aux anciens : Rousseau l'admire et engage à l'imiter. Il ne tarit pas d'exemples. Il cite Thrasybule et Tarquin le Superbe coupant des têtes de pavots ; Alexandre appliquant son sceau sur la bouche de son favori ; Diogène marchant devant Zénon. « Ne parlaient-ils pas mieux, s'écrie-t-il, que s'ils avaient fait de longs discours ? » (4) Il est non moins ravi des traits suivants : Darius, en guerre avec les Scythes, reçoit des mains de l'ambassadeur de ce peuple un oiseau, une grenouille, une souris et cinq flèches, et s'empresse de retourner chez lui. Antoine, après la mort de

(1) V. *Emile*, t. I, p. 120 et suivantes.

(2) *Emile* t. I, p. 333

(3) *Emile*, t. II, p. 92 et suivantes.

(4) *Emile*, t. II, p. 94.

César, malgré son éloquence, ne dit pas un mot ; il fait apporter le corps de la victime (1). Et Rousseau de trouver dans tout cela un modèle de rhétorique ! C'est pousser sans doute un peu loin. Mais son goût s'explique par sa prédilection pour les anciens.

Ces faits anecdotiques, tirés de l'antiquité, viennent corroborer l'opinion de Rousseau sur la Rhétorique ! mais ils ne suffisent pas à la lui suggérer. Elle lui est dictée par Plutarque et par Platon.

Il a lu dans le premier que Lycurgue, à propos du langage, recommande « d'habituer les enfants à parler d'une manière vive et piquante, assaisonnée de grâce et qui renferme beaucoup de sens en peu de mots (2) ». Il a pu y noter beaucoup d'exemples fournis par les Spartiates qui tiennent un langage bref, simple, mais toujours piquant (3).

Il a vu, dans les Lois, que le second loue les Lacédémoniens de parler peu et de beaucoup agir, tandis que les Athéniens, tous orateurs, n'aiment qu'à discuter (4).

Les fictions poétiques et les fables ne trouvent pas grâce auprès de Rousseau. Il reproche aux unes (5) de tromper l'esprit de l'enfant, en le berçant d'illusions, et aux autres (6) de dépasser la portée de cet

(1) *Emile*, t. II p. 94.

(2) *La vie de Lycurgue*, ch. xxvi.

(3) *Ib.*

(4) V. Trad, *Victor Cousin*, t. VII, p. 47. Œuvres complètes de Platon.

(5) V. *Emile*, t. I, p. 207.

(6) *Ib.* p. 122 et suivantes.

âge : l'enfant n'en comprend pas encore le sens figuré, ni la poésie, ni la tournure, ni maints détails. Tout au plus est-il bon de permettre l'accès des fables aux jeunes gens.

Platon n'a presque pas écrit autre chose dans la *République* touchant la poésie et les fables; il examine aussi leur adaptation à l'éducation de la jeunesse.

D'après lui, les conteurs de fables et des poètes emploient trois sortes de récits : imitatif, simple ou composé. « L'un est tout à fait imitatif, dit Socrate, et comme tu dis, il appartient à la tragédie et à la comédie. L'autre se fait au nom du poète; tu le trouveras employé le plus souvent dans les dithyrambes. Le troisième est un mélange de l'un et de l'autre. On s'en sert dans l'épopée et dans beaucoup d'autres poèmes (1). »

Platon déclare que de ces trois façons le récit simple convient seulement aux jeunes gens. Malheureusement, ajoute-t-il, le récit mélangé a bien de l'agrément et le récit imitatif plaît infiniment à la jeunesse, et surtout au peuple (2).

Il se plaint, par la bouche de Socrate, qu'Homère et les autres poètes se servent de l'imitation pour faire leurs récits (3). Or le récit imitatif est funeste en ce qu'il prétend tout imiter, « le tonnerre, le bruit des vents, de la grêle, des essieux, des roues, le son

(1) *République*, liv. III, p. 100. Trad. A. Bastien.

(2) *Ib.*, p. 105.

(3) V. liv. III, ch. II, § 1.

des trompettes, des flûtes, des chalumeaux, de tous les instruments, et le cri des chiens, des brebis, des oiseaux; son discours ne sera presque tout entier qu'une imitation par la voix et par les gestes, et il y entrera à peine quelque chose du récit simple (1). »

Il conclut en bannissant de sa *République* la poésie et les fables, quitte à couronner de fleurs les poètes proscrits. On taxe couramment de paradoxales les idées de Rousseau sur la poésie, la fable et le théâtre (2). Qu'est-ce que cela prouve, sinon que mêmes ses paradoxes ont des sources antiques?

De la critique des moyens qu'il juge pernicieuse pour l'éducation, Rousseau passe à l'exposé de la méthode qu'il préconise comme féconde en bons résultats et d'un emploi universel, dans l'ordre scientifique et dans tout autre. Elle consiste à supposer d'avance qu'on ne sait rien et, en partant de cette ignorance, à élever, peu à peu, tantôt à l'aide de l'observation et de l'expérience, tantôt à l'aide de la réflexion, l'édifice de la connaissance personnelle. On commence par l'ignorance, on finit par l'invention.

L'enfant, habilement conduit par des interrogations successives et bien ordonnées, d'investigation en investigation, éprouve la joie de découvrir lui-même le vrai et ne le comprend que mieux. Divers passages de l'*Emile* nous révèlent comment Rousseau tient à ce procédé : « J'enseigne à mon élève un art très long, très pénible et que n'ont assurément pas les

(1) *Ib.*, liv. III, ch. II, p. 104. Trad. citée.

(2) V. notre chapitre II.

vôtres; c'est celui d'être *ignorant*. Car la science de quiconque ne croit savoir que ce qu'il sait se réduit à bien peu de chose (1). »

Ailleurs : « Que l'enfant ne sache rien parce que vous le lui avez dit, mais parce qu'il l'a compris lui-même; qu'il n'apprenne pas la science, qu'il l'invente » (2).

Rousseau nous montre enfin l'opération inventive, pour ainsi dire, en action, quand il nous cite l'exemple suivant : un jour, il prend une corde, puis, attachant son extrémité, il s'en sert comme d'un rayon, la faisant tourner pour former un cercle; après quoi, il demande à l'enfant de lui dire le rapport de grandeur des rayons. L'enfant se met à rire, se moque de Rousseau et répond que tous les rayons sont égaux, puisque la grandeur de la corde est toujours la même (3).

Mais cette ignorance voulue au point de départ, cette marche lente, par degrés et par tâtonnements, vers la vérité, la découverte au bout, principe, procédé et fin, tout cela nous rappelle une vieille connaissance, « c'est la maïeutique » ou l'art d'accoucher les esprits, la méthode de Socrate, telle que Platon l'a reproduite dans ses dialogues, surtout dans le *Ménon*, en la complétant quelquefois par cette autre, « l'ironie socratique », suivant que le maître avait affaire avec ses disciples ou avec les sophistes, ses adversaires.

(1) *Emile*, t. I, p. 142.

(2) *Emile*, t. I, p. 206.

(3) V. *Emile*, t. I, p. 172.

Socrate, en effet, n'enseigne-t-il pas « qu'on doit commencer par l'ignorance ? car l'homme croit savoir ce qu'il ne sait vraiment... S'il connaît son ignorance, il est plus propre à s'instruire. » (1)

Socrate ne dit-il pas aussi : « Mon discours diffère de celui des autres en ce qu'il rend ceux qui écoutent laborieux et inventifs (2). »

Rousseau convient franchement de l'origine et du caractère socratique de sa méthode, quand il écrit : « Celui à qui, pour sa plus importante leçon, l'on apprend à ne vouloir rien savoir que d'utile, interroge comme Socrate ; il ne fait pas une question sans s'en rendre à lui-même la raison, qu'il sait qu'on lui en va demander avant que de la résoudre » (3).

Dans la *République*, Rousseau a vu Platon passer en revue les sciences et en établir l'enchaînement, en remontant jusqu'à la Dialectique, la plus haute et but suprême de toutes les autres.

Dans le *Ménon*, il a vu Socrate employant la maïeutique pour amener l'esclave de Ménon à trouver la géométrie. L'usage que fait Rousseau de la corde pour déterminer l'égalité des rayons du cercle, et dont nous avons parlé dans un exemple ci-dessus, peut venir tout droit du *Ménon*. Il y a pourtant une différence entre Platon et notre philosophe, c'est que pour le premier la science n'est que réminiscence et

(1) V. *Ménon*. Trad. Dacier et Grou, t. IV, p. 358. Ed. Fasquelle.

(2) *Ib*, p. 349.

(3) *Emile*, t. I, p. 223.

qu'on ne trouve pas trace d'une pareille doctrine chez le second. Ce dernier se borne à un apprentissage, dont les faits simples constituent la base et l'objet, et à une acquisition ou à un redressement d'idées dans l'intelligence de l'enfant, « ce qui fait qu'il finit par comprendre ».

Mais Platon et Rousseau s'accordent à dire qu'il ne faut pas apprendre les sciences par vanité, par vaine curiosité ni par cupidité; mais en vue de la vertu, du bien, du beau et du vrai. Le premier, dans son livre VII de la *République*, dit que l'étude de l'Astronomie a pour but d'élever l'âme en nous faisant passer des choses sensibles, terrestres, visibles, à la contemplation des choses intellectuelles, célestes et invisibles.

Le *Discours sur les sciences et les arts* paraîtrait moins surprenant, moins audacieux et moins paradoxal, si l'on songeait à l'opinion platonicienne (1).

Rousseau veut simplement que l'on cultive la vertu en même temps que la science (2). Il ne considère pas, non plus, l'étude de l'astronomie comme une fantaisie destinée à satisfaire seulement la curiosité humaine, il veut que cette science nous permette de mieux contempler et de nous faire mieux sentir et, par là même, de mieux épurer notre âme (3).

(1) V. notre conclusion.

(2) V. *Réponse* au Roi de Pologne.

(3) *Emile*, t. I, p. 207.

Nous sommes parvenus à deux facteurs importants de la méthode d'enseignement, le jugement et le raisonnement.

Rousseau, comme on sait, n'accorde pas le jugement aux enfants. Contre l'opinion de Locke, il soutient que « de toutes les facultés de l'homme, la raison, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard, et c'est de celle-là qu'on veut se servir pour développer les premières ! Le chef-d'œuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable ; et l'on prétend élever un enfant par la raison ! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage » etc. (1).

Mais avant Rousseau, Platon ne permettait l'étude de la Dialectique qu'aux hommes de trente ans (2). Voici pourquoi : « il craint que les jeunes gens, apprenant cet art si subtil et si difficile, n'en abusent sans cesse dans les disputes et les contestations, et qu'à la longue ils hésitent à discerner la vérité de l'erreur (3). »

Raisonner avec l'enfant, prétend Rousseau plusieurs fois dans l'*Emile*, c'est lui apprendre la vérité à tort et à travers. Il semble que Platon n'est pas loin de cet avis, quand il veut instruire d'abord les enfants sur les choses sensibles et, après seulement, sur les choses intellectuelles.

(1) *Emile*, t. I, p. 86.

(2) V. la *République*, p. 309. Trad. A. Bastien, éd. citée.

(3) *Ib.*



Il est vrai, comme nous l'avons établi en rapprochant Rousseau d'Aristote, que l'enfant connaît le monde premièrement par les sensations. Mais sa faculté ne s'arrête pas là. Quand il devient jeune homme, il a besoin de juger. Auparavant, il n'avait que des sensations, maintenant il a des idées. Cette transformation des sensations en idées ne doit pas être brusque. La méthode de l'éducation consiste ici à progresser insensiblement, par degrés (1).

En dehors d'Aristote, Rousseau accepte la théorie des Epicuriens sur la sensation considérée comme le premier instrument nécessaire de la connaissance humaine (2). Lucrèce le déclare clairement dans ces vers :

*Invenies primis ab sensibus esse creatam
Notitiam veri, neque sensus posse refelli.
Quid majore fide porro quam sensus haberi
Debet (3) ?*

Quand Rousseau écrit : « Je dis qu'il est impossible que nos sens nous trompent. Car il est toujours vrai que nous sentons ce que nous sentons ; et les Epicuriens avaient raison en cela (4), » il est tout à fait d'accord avec les Epicuriens. Pourtant il n'est pas

(1) V. *Emile*, t. I, p. 205 et suiv.

(2) Sous l'influence de Montaigne.

(3) Lucrèce, IV, 479, 483, citation de Montaigne, *Essais* liv. II, ch. XII, t. II, p. 332, éd. citée.

(4) *Emile*, t. I, p. 261.

Epicurien à outrance. Il ne dit pas, comme certains Epicuriens, que le soleil n'est pas plus grand que ce que notre vue le juge. Sur ce point, Rousseau réfute les Epicuriens en soutenant que le jugement est un fait actif susceptible de se tromper (1). Il se place alors à côté de Socrate et de Platon, en considérant que le jugement est un acte intellectuel et que nous nous trompons, parce que nous voulons juger. « Tout jugement, dit Platon, contient un peu d'être et une infinité de non-être (2). »

(1) V. *Emile*, t. I, p. 261.

(2) Sophiste. Cf. *Traité de Logique*, art. 103, par M. Goblot, édit. A. Colin, Paris 1918, 1 vol. in-8°.

CHAPITRE IV

Education morale

Si nous envisageons, en particulier, l'éducation morale proposée par J.-J. Rousseau, nous relevons, en cette nouvelle matière, quantité de sources antiques, qu'il s'agisse de notre activité volontaire et libre, de la fin de nos actions et de notre être, ou de la conception du Bien, idée fondamentale.

On sait quelle importance Aristote et, après lui, le stoïcisme, reconnaissaient à la volonté comme agent moral.

Aristote a profondément analysé la nature de ce pouvoir et a fait dépendre la vertu d'une série d'efforts déployés pour contracter des habitudes raisonnables, et pour maintenir un juste milieu entre le défaut et l'excès dans le développement de chacune de nos facultés (1).

Les Stoïciens voyaient dans l'âme une force vivante, parcelle de ce feu divin qui, par une tension perpétuelle, entretenait l'ordre et l'harmonie dans le

(1) V. *La Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. II et suiv.

monde. Ils lui assignaient pour but de tendre aussi sans cesse à réaliser dans la vie l'ordre et l'unité dont la nature fournit le modèle ; à mettre de l'accord dans les actes pour en former un tout suivi, comme les phénomènes du monde ; à sacrifier son bien personnel au bien général ; et par conséquent à comprimer toutes ses passions, à rejeter tout plaisir et à ne tenir aucun compte de la douleur. La vertu n'est qu'au prix de l'effort. On ne saurait mieux établir l'action de la volonté. Les Stoïciens, d'ailleurs, n'ont guère aperçu que ce pouvoir dans l'homme, au point qu'ils en ont fait tout l'homme. Ils reconnaissent une nécessité ou fatalité dans la nature, mais ils ne comprennent pas l'homme autrement que doué de liberté.

Rousseau n'a garde de négliger cette force intérieure contre les matérialistes de son temps, il en soutient énergiquement à son tour l'existence. « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au delà. Ce n'est pas le mot de *liberté* qui ne signifie rien, c'est celui de *nécessité*. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment supposer des effets sans causes, c'est tomber dans le cercle vicieux. Ou il n'y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause antérieure ; et il n'y a point de véritable volonté sans liberté (1). »

Rousseau peut ainsi, comme les anciens que nous venons de citer, conclure que le bien moral ou la

(1) *Emile*, t. II, p. 30.

vertu et que le mal moral ou le vice sont notre œuvre.

Quand il parle du bien moral, et cela lui arrive souvent, ou qu'il discute sur les autres biens, sur le bonheur, sur le devoir, sur la destinée de l'homme, il laisse encore mieux entrevoir l'influence qu'il subit.

Dans une lettre de 1755-1756 sur la vertu, Rousseau écrit : « Ouvrez Platon, Cicéron, Plutarque, Epictète, Antonin... Faites mieux encore : étudiez la vie et les discours du juste et méditez l'Évangile (1). »

Ces quelques lignes permettent déjà de préjuger que sa morale est imprégnée d'idées anciennes. C'est, du reste, le trait commun des moralistes du XVIII^e siècle, si l'on en croit M. Brochard, qui dit : « De même encore, le XVIII^e siècle tout entier s'est inspiré de la morale antique. Malgré le célèbre passage de Rousseau sur la conscience, même dans Rousseau, c'est toujours de vertu qu'il s'agit non d'obligation. Et quand les philosophes du siècle dont est Rousseau abusaient du mot de vertu au point de l'avoir sans cesse à la bouche, ils étaient l'écho de Sénèque et de Plutarque (2). »

La morale ancienne a pour principe de vivre conformément à la nature. Cette formule stoïcienne bien connue est celle que Rousseau répète mainte et mainte fois dans son *Emile*. De plus, pour les anciens Grecs,

(1) Cf. Masson, Thèse sur la « Profession de Foi de Rousseau », 2^e éd., Hachette, p. 16.

(2) *Revue Philosophique*, Art. sur *La Morale ancienne et la Morale moderne*, 1901, janvier.

le bien et le bonheur sont identiques (1), chercher le bien, ce n'est autre chose que chercher le bonheur. Cette idée est très développée chez Platon : Rousseau se l'approprie.

Examinons le premier point « vivre conformément à la nature ». Rousseau écrit : « Le bonheur de l'homme naturel est aussi simple que sa vie ; il consiste à ne pas souffrir : la santé, la liberté, la nécessité le constituent (2). »

La santé n'est pas un bien pour les Stoïciens. Elle n'est pas un mal non plus. Mais pour Platon, c'est un bien. Nous avons constaté, dans un chapitre précédent, combien il tenait à l'exercice physique pour avoir une âme saine dans un corps robuste.

La liberté, pour les Stoïciens, consiste à permettre à l'homme d'obtenir le bonheur quand il veut. C'est la pensée d'Epictète dans cette distinction célèbre : « Les choses qui dépendent de nous et les choses qui ne dépendent pas de nous. » Rousseau, comme nous l'avons vu plus haut, adopte cette formule dans la *Julie*. Dans l'*Emile*, il écrit : « L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale (3). »

Cette définition qu'il donne de la liberté est tout à fait analogue à celle des Epicuriens et des Stoïciens. La liberté, dans la conception que s'en font les anciens, hormis Aristote, signifie que la félicité ne

(1) V. Art. cité de Brochard.

(2) *Emile*, t. I, p. 221.

(3) *Ibid.*, p. 78.

dépend pas des conditions extérieures soustraites à notre vouloir, mais qu'il est en notre pouvoir de l'obtenir (1).

En ce qui concerne la nécessité, Rousseau l'entend dans le sens de la nécessité qui découle de la nature. De même que Diogène a pour maxime : « L'homme se suffit lui-même, » et que Sénèque dit : « Le bonheur du sage est en lui-même ; tout autre bonheur est superficiel, » de même, Rousseau écrit : « Dans tous pays les bras d'un homme valent plus que sa subsistance. S'il était assez sage pour compter ce superflu pour rien, il aurait toujours le nécessaire, parce qu'il n'aurait jamais rien de trop » (2).

D'un autre côté, vivre selon la nature, c'est s'attacher à tout ce qui est naturel et mépriser tout ce qui tient de l'opinion des hommes. Rousseau dit : « Nos maux moraux sont tous dans l'opinion, hors un seul qui est le crime ; et celui-là dépend de nous ; nos maux physiques se détruisent ou nous détruisent (3). »

Arrien fait dire à Epictète dans son *Manuel* (ch. v) : « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, ce sont les opinions qu'ils en ont. Ainsi, par exemple, la mort en soi n'a rien de terrible, car elle eût paru redoutable même à Socrate » (4).

Rousseau nous parle, à son tour, de deux sortes de dépendances : « celle des choses qui n'ayant aucune

(1) Cf. le même art. de M. Brochard.

(2) *Emile* t. I, p. 74.

(3) *Ib.*, p. 75.

(4) Trad. P. Commelin.

moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices, et celle des hommes qui, étant désordonnée, les engendre tous (1). »

D'après tout ce que nous venons de citer, l'homme heureux est celui qui vit selon la nature, c'est-à-dire qui conserve, en bonne santé, l'âme et le corps ; assure sa liberté naturelle ; équilibre sa nécessité et sa force, afin que ses facultés puissent satisfaire ses désirs, et qui, enfin, compte, dans ses actions, avec lui-même et non avec l'opinion d'autrui. Telles sont les premières conditions de la moralité pour un homme qui veut vivre conformément à la nature.

Chose encore plus importante, c'est que vivre selon la nature, suivant les Stoïciens, c'est savoir se résigner aux lois que la nature nous prescrit. La résignation joue un rôle des plus importants dans la morale des Stoïciens. Vivre, c'est suivre la nécessité naturelle qui nous entraîne. Nous sommes par rapport à la nature comme un chien attaché à une voiture, selon Sénèque ; quand la voiture marche, il arrive nécessairement que le chien la suit. Qu'il le veuille ou ne le veuille pas, il doit en être ainsi. Mieux vaut suivre la voiture que résister. L'opposition coûterait plus de peine au chien. Car enfin il est forcé de la suivre malgré lui. C'est une fatalité, dira-t-on, j'en conviens. Mais c'est une fatalité naturelle, non humaine. C'est à la Nature qu'on obéit. Donc il est plus avantageux de lui obéir que de la contrarier, si l'on veut vivre conformément à la nature,

(1) *Emile*, t. I, p. 79.

c'est-à-dire si, selon la conception stoïcienne, l'on veut bien vivre.

Rousseau, dans l'éducation morale, observe fidèlement cette règle stoïcienne. Il écrit : « O homme ! resserre ton existence au-dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir ; ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, et n'épuise pas, à vouloir lui résister, des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au-delà ; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige (1), » etc.

De ce principe de résignation, les anciens sages et Rousseau tirent cette règle morale : il faut jouir de la vie présente, des moments heureux que la nature nous offre, c'est en un sens condamner la *prévoyance*.

Avec quelle vivacité, Rousseau ne s'exprime-t-il pas à ce sujet : « La prévoyance ! la prévoyance ! qui nous porte sans cesse au delà de nous, et souvent nous place où nous n'arriverons point, voilà la véritable source de toutes nos misères (2). »

Cette méfiance de la prévoyance est également soutenue par les Stoïciens, comme conséquence de leur doctrine. On en a la preuve dans cette phrase de Sénèque que transmet Montaigne : *Calamitosus est*

(1) V. *Emile*, t. I, p. 77.

(2) V. *Emile*, t. I, p. 75.

animus futuri anxius (1). Montaigne ajoute : « Ce grand précepte est souvent allégué en Platon : « Fay ton faict et te congnoy. » Chacun de ces deux membres enveloppe généralement tout nostre devoir, et semblablement enveloppe son compagnon... Epicure dispense son sage de la prévoyance et soucy de l'avenir (2). »

Malgré la grande différence qui sépare en morale les Epicuriens et les Stoïciens, ils sont unanimes à réclamer la vie heureuse du présent et à supprimer les soucis de l'avenir. Montaigne ne pense pas autrement et Rousseau adopte la même maxime pour sa méthode d'éducation.

Se résigner à la place et aux circonstances que nous devons à la nature ; jouir du présent sans se soucier de l'avenir incertain ; se tenir en garde contre l'imagination infinie et persévérer dans notre action actuelle et comprise, ce ne sont pas là seulement des formules vaines pour les anciens. Ils en font une application continuelle dans la conduite de la vie, comme les Epicuriens et les Stoïciens en témoignent.

La méthode de l'éducation conçue par Rousseau en est inséparable. En effet, il veut que l'enfant, dès sa naissance, profite de sa vie actuelle. Quand il est homme, il veut qu'il jouisse de son état présent. « L'homme sage sait rester à sa place (3). » « Tout homme qui ne voudrait que vivre, vivrait heureux (4). »

(1) *Epist.* 98.

(2) *Essais*, liv. I, ch. III, note.

(3) *Emile*, t. I, p. 78.

(4) *Ib.* t. I, p. 74.

« Nous n'existons plus où nous sommes, nous n'existons qu'où nous ne sommes pas (1). » Ces phrases expriment toute la pensée de Rousseau ; et par suite, toute sa méthode de l'éducation morale suit cette impulsion. La formule épicurienne et stoïcienne peut les résumer : « vivre heureusement selon la nature et vivre joyeusement dans le présent. »

Il en résulte que, dans ces systèmes de morale, l'obligation et le devoir ne sont pas invoqués comme un agent essentiel de moralité. M. V. Brochard le constate aussi et nous en donne la raison. « ...Ainsi, nulle idée de devoir, ni de ce que nous appelons obligation, dans la morale de la philosophie grecque. D'ailleurs, il n'en pouvait être autrement : la chose est facile à comprendre. En effet, le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Epicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente » (2).

D'autre part, M. Chabot dit : « Les anciens n'ont guère séparé le bien de la loi, le contenu de la forme, l'idéal ou la perfection du devoir qui commande de le réaliser : le bien a en lui-même toute l'autorité nécessaire pour déterminer l'action. Il suffit de le démontrer pour l'imposer, de le voir clairement pour le préférer à tout le reste » (3).

(1) *Emile*, t. I, p. 77.

(2) Art, cité, p. 4

(3) *Nature et Moralité*, p. 3, 1 vol. in-8 1896, éd. Alcan Paris.

La morale des anciens, en effet, diffère de celle des modernes. Ceux-ci définissent la morale la science du devoir, lui donnent la forme d'une loi ou d'un commandement. Ceux-là, au lieu d'en faire des lois ou des règles, y tracent des modèles à imiter, en dehors de tout commandement.

De même, en matière d'éducation morale, Rousseau exclut l'obligation. Il dit : Nul n'a le droit, pas même le père, de commander à l'enfant ce qui ne lui est bon à rien (1). »

Pour Rousseau, il est suffisant de montrer la bonne route à l'enfant et de l'y conduire, mais non de l'y obliger.

Il veut choisir plutôt un gouverneur jeune, compagnon de son élève qu'un vieux et autoritaire (2). Il dit : « Ne lui (enfant) commandez jamais rien, quoi que ce soit au monde, absolument rien (3). » Il soutient que l'enfant ne sait pas ce que c'est que le devoir. Il ne sait que la nécessité naturelle (4).

Ce n'est pas seulement à l'enfant que Rousseau s'adresse en parlant ainsi. Il a la même théorie pour l'adolescent (5).

(1) *Emile*, t. I, p. 79.

(2) V. *Emile* t. I, p. 31.

(3) *Ib.*, p. 89.

(4) *Ib.*, p. 88 et 89.

(5) Rousseau n'étend pas moins le devoir à l'homme fait.

Les passages que nous avons déjà cités (Ch. II) montrent que l'homme a des devoirs envers sa famille, envers sa patrie et envers la société.

Quand Emile est grand, son précepteur veut lui montrer les tableaux de l'histoire pour que l'élève soit porté à imiter les grands hommes. Le mot employé est celui de « guider » ou de « montrer » (1), mais non celui de commander, parce qu'on ne prétend pas imposer l'imitation de tel ou tel personnage de l'histoire.

Cette idée apparaît encore plus nettement, quand Rousseau dépeint un curé savoyard bon et simple, qui n'use jamais de son autorité, auprès de son prosélyte, ni n'impose aucun devoir. Rousseau dit simplement : « Il lui (prosélyte) montrait un avenir plus heureux dans le bon emploi de ses talents ; il ranimait dans son cœur une ardeur généreuse par le récit des belles actions d'autrui ; en lui faisant admirer ceux qui les avaient faites, il lui rendait le désir d'en faire de semblables (2). »

Chez les Anciens et chez Rousseau il y a donc même manière de comprendre la morale. Rousseau veut aussi que l'on recherche une vie heureuse dans le présent, une vie conforme à la nature. Lui aussi demande qu'on nous offre des sages pour modèles, en nous conviant à les imiter, afin que nous vivions heureux comme eux ; mais non qu'on nous impose une loi, des devoirs, des commandements pour nous importuner, nous tourmenter et nous forcer à faire ce qui ne vient pas de la nature, mais des hommes.

(1) V. *Emile*, t. I, p. 308 et suivantes

(2) *Emile*, t. II, p. 4-5.

*
* *

Le moment est venu d'aborder un sujet très important dans la morale : les idées du Bien, de la Justice et du Beau.

M. Brochard dit que, chez les Anciens, le Bien n'est pas séparé du bonheur. Il le soutient ainsi : « Sans doute, les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent. Mais nulle part, il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage ? » (1).

Il s'ensuit que chercher le bien, c'est chercher le bonheur.

La question de souverain bien a reçu plusieurs solutions. Il a été notamment ramené ou à la volupté, comme par Calliphon et Dinomaque ; ou à l'absence de la douleur, comme par Diodore ; ou aux premiers dons de la nature, comme par les anciens fondateurs de l'Académie et par les Péripatéticiens, ou à la vertu, au bien moral, comme par les Stoïciens.

Les Epicuriens plaçaient le bonheur suprême dans le plaisir. Les sages seuls étaient heureux, d'après Zénon, parce qu'ils aimaient la vertu. Platon admettait un Bien idéal, un Bien en soi, que Cicéron appelait les premiers dons de la nature (2). Quiconque aime le Bien reçoit ces dons de la nature, partout il est heureux ; et, dans sa *République*, Platon nous mon-

(1) Art. cité.

(2) V. « *Des Biens et des Maux* » liv. V, ch. viii.

tre combien ceux qui aiment le Bien sont heureux.

Cherchons quelle est la solution qui se rapproche le plus de Rousseau. Rousseau place aussi le bonheur dans le Bien. Il dit : « C'est en faisant le bien qu'on devient bon » (1). Il continue : « Oh ! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux (2) ». Tous ces passages nous montrent que Rousseau ne voit le bonheur que dans le bien. Il se rapproche de Platon plus que de tout autre moraliste. Car contrairement aux Epicuriens et à Diodore, il n'attache pas d'importance au plaisir ni à l'absence de la douleur, pour le bien ou le bonheur.

Mais c'est surtout en prenant pour guide la nature, que l'on doit pratiquer le Bien et chercher le bonheur. Rousseau n'est pas tout à fait d'accord avec les Stoïciens sur la question de la santé. On sait que les Stoïciens considèrent la santé comme indifférente à notre bonheur. Or, pour Rousseau comme pour les fondateurs de l'Académie, ce qui est appelé les premiers dons de la nature n'est autre chose que des avantages du corps et de l'âme.

Pour le corps, c'est la conservation de tous les membres, la santé, l'énergie des sens, l'éloignement de la douleur, la vigueur, la beauté et le reste ; pour l'âme, il y a les premières impressions, analogues à celles que la nature a mises, en nous, comme des étincelles et des semences de vertu(3).

(1) *Emile*, t. I, p. 330.

(2) *Ib.*, t. II, p. 33.

(3) V. Cicéron « *Des Biens et des Maux* », liv. V, ch. VII.

*
* *

La Justice vient naturellement à la suite du Bien. Il y a une différence entre le Bien et la Justice ; le sage cherche le Bien principalement pour sa conduite personnelle, tandis que la Justice, sans cesser de s'imposer à l'individu, est par excellence une vertu sociale(1). Rousseau écrit : « Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle (pitié) est d'accord avec la justice, parce que, de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. » (*Emile*, t. I, p. 334.)

La Justice occupe une place si considérable dans la *République* de Platon, qu'on peut dire que ce livre ne traite que de la justice. Platon nous y montre que l'injustice ferait naître entre les hommes des séditions, des haines et des combats ; tandis que la justice entretient la paix et la concorde. Il nous montre également que le juste est plus heureux que l'injuste (2).

M. Brochard dit encore : « Les anciens ne bâtirent pas la moralité sur la vie future. Ils ne s'occupent que du présent (3). »

Le juste est heureux parce qu'il croit que la justice est une vertu, un bonheur. Il est juste non parce qu'il espère une récompense en ce monde ou dans

(1) La Justice est la vertu la plus importante, parce qu'elle est l'harmonie des trois autres : le Courage, la Prudence et la Tempérance.

(2) Livre I, art. cité.

(3) Art. cité.

l'autre, mais parce qu'il croit que la vie du juste est plus agréable, plus tranquille que celle de l'injuste. C'est l'idée essentielle du dixième livre de la *République* de Platon. Il est vrai que ce philosophe parle autrement dans le *Phédon*, où il traite de l'immortalité de l'âme; mais ce dernier ouvrage nous semble, avant tout, un livre de consolation pour les disciples dont le maître est sur le point de mourir. C'est pourquoi Platon soutient qu'il y a une vie future, où le bon sera récompensé et le méchant puni. Ce dogme n'ébranle pas la théorie fondamentale de Platon qui considère le Bien en soi, la Justice en soi, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un autre monde pour goûter une vie heureuse, puisque le Bien nous en offre une actuellement.

M. Brochard dit que c'est sous l'influence du christianisme que cette notion de vie future s'est introduite dans la moralité. Car le christianisme regarde notre nature comme corrompue, et le monde actuel comme misérable, etc. (1).

Examinons si Rousseau a sur ce point la croyance d'un ancien ou celle d'un chrétien. « Mais quelle est cette vie, écrit-il, et l'âme est-elle immortelle par sa nature? Je l'ignore (2). »

Cette réponse : « Je l'ignore » est très caractéristique. Rousseau fait trancher par le vicaire savoyard dans le sens de l'affirmative, la question de la vie future. Mais, peut-on objecter, il n'est pas étonnant

(1) Art. cité.

(2) *Emile*, t. II, p. 34.

qu'un prêtre soutienne cette immortalité. C'est pourquoi Rousseau affirme plusieurs fois qu'il y a une vie future. Mais l'hésitation qu'il montre égale sa croyance. Il commente son « Je l'ignore » en ces termes : « Je ne puis concevoir une destruction pareille de l'être pensant ; et n'imaginant point comment il peut mourir, je présume qu'il ne meurt pas. Puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer ? » (1).

En somme, Rousseau est très embarrassé pour résoudre cette question ; il se contente de dire qu'il présume et que cette idée est propre à consoler.

Rousseau développe ensuite cette pensée : « Je ne dis point que les bons seront récompensés ; car quel autre bien peut attendre un être excellent que d'exister selon sa nature, etc. (2). »

Après nous avoir fait le tableau des tourments des méchants déchirés par l'envie, l'avarice et l'ambition, il s'écrie : « Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? Il est, dès celle-ci, dans le cœur des méchants (3). »

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que Rousseau se montre hésitant, au point de vue métaphysique, dans la question de l'immortalité de l'âme. Mais il n'en est pas de même au point de vue moral. Partout il soutient énergiquement qu'il doit y avoir

(1) *Emile*, t. II, p. 34.

(2) *Ib.*, t. II, p. 35.

(3) *Ib.*, t. II, p. 36.

une autre vie pour assurer la moralité. Cette conception, commune à divers philosophes, notamment à Socrate et à Platon chez les Grecs, à Kant et à Renouvier chez les modernes, s'étaye sur les deux points suivants : 1^o Les postulats moraux ne sont pas déraisonnables, ils restent rationnellement possibles ; 2^o La conscience les exige, donc il faut y croire (1).

Mais Rousseau, tout en admettant cette vie future, compte plutôt sur la vie présente comme auxiliaire de la moralité. Cette opinion concorde avec son système d'éducation, condamnant ceux qui sacrifient le présent à l'avenir, ainsi qu'avec l'opinion des anciens sur le monde.

*
* *

Comme le Bien et la Justice, le Beau dans la morale peut revendiquer sa place, puisque, d'après Rousseau, l'éducation morale est de chercher une vie agréable et heureuse. Or, « Le beau est nécessairement agréable, comme dit M. Chabot, et par là, le plaisir retrouve son rôle dans l'action morale, qui ne peut se passer de lui... Il faut que nous prenions plaisir à l'action, mais un plaisir désintéressé, un plaisir esthétique (2). »

Cette indication du rôle auquel le beau est destiné répond assez à l'opinion que s'en formait Rousseau,

(1) V. art. « La Philosophie religieuse de J.-J. Rousseau », par Parodi. « J.-J. Rousseau », 1912, Alcan, éditeur.

(2) Nature et Moralité, p. 247, éd. citée.

quand il écrit : « Otez de nos cœurs cet amour du beau, vous ôtez tout le charme de la vie (1). »

D'ailleurs, Rousseau, comme Platon, distingue deux sortes de beauté : l'une sensible, l'autre intellectuelle ; l'une est en action, comme dans la musique et le dessin ; l'autre réside dans la contemplation du spectacle de la nature ; la première procure l'agrément du corps et de l'esprit, la seconde va plus droit à l'âme, mais elle a besoin de la première pour être complète.

Dans cette théorie, Rousseau se souvient des Dialogues de Platon, surtout du deuxième livre des *Lois* et du dixième de la *République* (2). Il a, du reste, écrit un petit livre intitulé : *De l'imitation théâtrale*, avec un sous-titre : « Essai tiré des Dialogues de Platon. » Il s'en inspire spécialement, quand il dit : « Ainsi Dieu, l'architecte et le peintre sont les trois auteurs de ces trois palais. Le premier palais est l'idée originale, existante par elle-même ; le second en est l'image ; le troisième est l'image de l'image, ou ce que nous appelons proprement imitation. D'où il suit que l'imitation ne tient pas, comme on croit, le second rang, mais le troisième dans l'ordre des êtres, et que, nulle image n'étant exacte et parfaite, l'imitation est toujours d'un degré plus loin de la vérité qu'on ne pense. »

Telle est la conception de Rousseau sur la peinture. Il veut que son élève, dans l'*Emile*, peigne

(1) *Emile*, t. II, p. 40.

(2) C'est lui-même qui nous en dit dans une note sur *De l'imitation théâtrale*.

devant la nature, et que, par exemple, il dessine une maison d'après une maison, un arbre d'après un arbre, un homme d'après un homme (1). Néanmoins il croit que la peinture est une imitation imparfaite et ne lui attribue que le troisième rang dans l'expression de la vérité.

C'est le même jugement que celui qu'il porte sur l'imitation théâtrale. Il critique Homère comme le faisait Platon (2).

Quant à l'harmonie musicale, il n'y voit qu'une convention, une habitude des oreilles charmées (3). (Nous avons vu que Rousseau considère la musique comme l'étude de l'âme par excellence. S'il dit maintenant que la musique est une imitation imparfaite, il ne se contredit pas au fond. Dans le *Dictionnaire de la Musique*, il définit cet art une science de l'âme ; mais, dans l'*Imitation théâtrale*, il vise particulièrement la musique populaire.)

Tous les arts sont des imitations imparfaites. Ils sont loin de réaliser la beauté et la vérité ; ils nous avilissent, au contraire, dans notre corps et dans notre âme. Puisque ces arts humains ne peuvent pas élever convenablement notre âme, il faut chercher un autre genre de beauté, et c'est une beauté naturelle, une beauté divine, pour ainsi dire, qu'il propose.

La nature, pour Rousseau comme pour Platon, est

(1) *Emile*, t. I, p. 170.

(2) V. de l'*Imitation théâtrale*.

(3) *Ib.*, note.

très harmonieuse. Elle a partout de l'ordre. Contempler la beauté de la nature, est le vrai moyen de s'élever. Cet amour de l'ordre naturel nous permet d'établir de l'ordre dans la conduite et dans la société. « J'acquiesce à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir moi-même, un jour, de cet ordre et d'y trouver ma félicité; car quelle félicité plus douce que de se sentir ordonné dans un système où tout est bien » (1).

De son côté, Platon, dans le *Banquet*, par la bouche de Pausanias, félicite la Vénus céleste, c'est-à-dire la beauté céleste, et combat la Vénus populaire, c'est-à-dire la beauté populaire. Et il finit par un discours de Socrate, disant que ceux qui aiment le beau aiment le bon. La beauté et la bonté sont inséparables.

Ainsi aimer à contempler l'harmonie de la nature, la beauté céleste, arriver par cet amour à réaliser l'ordre moral, sont des traits communs à Platon et à Rousseau.

*
* *

Après la mise en valeur des idées de Justice, de Bien et de Beau, deux autres sujets restent à traiter dans cette étude de morale : la conscience et l'amour de soi. Telle est l'importance qu'ils prennent dans le système de Rousseau, que nous ne pouvons les passer sous silence.

(1) *Emile*, t. II, p. 48.

Quand il s'occupe de la conscience, exprime-t-il des idées personnelles? M. Brochard croit que le mot grec *suneidesis* ou le mot latin *conscientia* ne correspond pas au mot « conscience » de Rousseau. Il parle ainsi : « Ce n'est jamais en regardant en lui-même, par l'étude des faits intérieurs, que le Grec cherche à gouverner sa vie. Ses regards se portent toujours au dehors. C'est dans la nature, c'est dans la conformité à la nature, nullement dans une loi interne et dans la conformité à cette loi que la philosophie grecque cherche le bien (1). »

Cela est vrai. Mais si nous approfondissons un peu plus la notion de conscience chez Rousseau, nous verrons que l'idée qu'il en a, n'est pas aussi opposée qu'on le croit à celle des Grecs. Tout d'abord, sans doute, Rousseau considère la conscience comme « juge infallible du bien et du mal (2) », et semble bien ainsi attacher à ce terme le sens de conscience morale. Mais il y a chez lui quelque chose de plus. D'une part, Rousseau considère la conscience comme une vision intérieure. Il dit à ce sujet que la « conscience est à l'âme ce que l'instinct est au corps (3) ». C'est comme pour les sages anciens; le « connais-toi toi-même » et comme pour Socrate; le bon démon.

D'autre part, la conscience pour Rousseau, c'est la nature en petit, une miniature de nature dans

(1) Art. cité.

(2) *Emile*, t. II, p. 45.

(3) *Ib.*, t. II, p. 39.

l'homme. Suivre la conscience, c'est suivre la nature. Il dit : « Qui suit la conscience obéit à la nature, et ne craint point de s'égarer (1). »

*
* *

La question de l'amour de soi joue un rôle très important dans la morale de l'*Emile*. L'amour de soi est bon, parce qu'il vient de la nature. L'amour-propre est mauvais, parce qu'il vient de l'homme. L'éducation morale consiste à bien développer le premier sentiment et à combattre le second. On retrouve partout dans l'*Emile* la même idée. De l'amour de soi sortent l'amour familial et l'amour social. Rousseau écrit : « L'amour des hommes, dérivé de l'amour de soi, est le principe de la justice humaine (2). »

La notion de l'« Amour de soi » est bien observée et indiquée par les Anciens. Cicéron dit qu'elle est le lien commun des Stoïciens et des nouveaux Académiciens (3). Il signale comme un fait que : « tout animal s'aime lui-même : sentiment incontestable, parce qu'il est inhérent à notre nature ; vérité dont l'adversaire ne trouverait pas un auditeur » (4). Il en conclut que toute l'amitié est un dérivé de l'amour de soi, et par là il y rapporte toute la morale. Il

(1) *Emile*, t. II, p. 39.

(2) *Emile*, t. I, p. 308, note.

(3) *Des Biens et des Maux*, liv. V, ch. ix. Trad. Delcasso.

(4) *Ib.*, ch. x.

écrit : « Il serait même absurde d'affirmer que l'amitié, en général, n'a pas pour principe l'amour de soi. Aussi, lorsqu'on applique ce langage à l'amitié, au devoir, à la vertu, quels que soient les termes que l'on emploie, nos auditeurs en saisissent le véritable sens. Oui, nous sommes dans l'impossibilité de comprendre que notre attachement pour un objet quelconque ne se rapporte pas à nous-mêmes » (1).

(1) *Ib.*, Début du ch. xi.

CHAPITRE V

Education religieuse

L'idée de la religion naturelle a une origine fort lointaine. Puisque M. Masson l'a cherchée parmi les modernes (1), cherchons-la chez les anciens.

Le naturalisme existe déjà sous une forme assez complexe chez les Stoïciens. Pour eux, en effet, la nature n'est autre chose que l'œuvre de Dieu. Adorer la nature, c'est une contemplation ravissante. C'est par là aussi qu'on peut connaître son Auteur, qui gouverne le monde avec une sagesse suprême

« Dieu a fini son œuvre, dit M. Picavet en parlant du Stoïcisme; il ne lui reste plus qu'à maintenir l'ordre et à gouverner avec prévoyance le monde qu'il a formé : le Démonstrateur devient le Dieu, la providence (2). »

Il semble que Rousseau, très versé dans les idées des Stoïciens (3), admet comme eux que la nature est

(1) *La Profession de Foi*, de J.-J. Rousseau, éd. citée, p. 270,

(2) Introduction du *De Natura deorum* de Cicéron, p. 62.

(3) V. notre chapitre 1.

gouvernée par Dieu avec une harmonie parfaite. L'ordre, y régnant sans chaos, en rend le spectacle magnifique et la beauté incomparable. L'ouvrier (Dieu) se cache, mais l'ouvrage (la nature), se montre clairement aux yeux de tous les gens sensés (1).

Dieu est, au fond, la notion la plus abstraite (2). Il faut avoir des idées synthétiques, des pensées générales et des jugements serrés pour le connaître. Est-ce facile pour tout le monde? Quant à la nature, c'est autre chose. Ceux qui ont les yeux peuvent la contempler et l'aimer. Et cet amour pour l'ouvrage, il est naturel de le transporter à son Ouvrier. Cette raison, avancée également par les Stoïciens, est une de celles qui font concevoir à Rousseau la religion naturelle.

Rousseau s'exprime très clairement sur ce point : « Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle : il est bien étrange qu'il en faille une autre! Par où connaîtrai-je cette nécessité? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les

(1) Dans sa *Profession de Foi*, Rousseau consacre beaucoup de pages au Christianisme. Il croyait ardemment en la personne de Jésus-Christ. (Voir *Emile*, t. II, p. 72.) Il va donc sans dire que Rousseau admire l'Evangile de tout son cœur. (V. *Emile*, t. II, p. 71.) Oui, Rousseau respecte beaucoup le Christianisme au point de vue de la doctrine et surtout au point de vue moral; mais il refuse d'admettre la plupart des miracles et certains événements incroyables. (V. *Emile*, t. II, p. 73.) Il n'admet pas non plus tout ce que renferment le dogme et le culte. (V. *Ib.*)

Il est donc difficile de considérer comme un chrétien un homme qui ne voulait admettre aucun dogme, aucun culte de l'Eglise. Ce qui revient à dire que Rousseau préfère la religion naturelle au Christianisme.

(2) V. *Emile*, t. I, p. 338 et suivantes.

lumières qu'il donne à mon esprit, et selon les sentiments qu'il inspire à mon cœur ? Quelle pureté de morale, quel dogme, utile à l'homme et honorable à son auteur, puis-je tirer d'une religion positive, que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés?... Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure : Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement », etc. (*Emile*, t. II, p. 52).

En dehors des Stoïciens, Rousseau a subi d'autres influences anciennes, celles de Platon et d'Aristote, du moins dans les traits principaux.

Dans sa profession de Foi de l'*Emile*, Rousseau donne plusieurs preuves de l'existence de Dieu : 1° l'existence d'un premier moteur (1) ; 2° l'intelligence de la nature (2) ; 3° la Providence qui fait régner l'ordre dans la nature (3).

On sait que la première est empruntée à Aristote. Il semble que Rousseau s'est décidé à l'admettre, après l'avoir comprise et méditée dans les écrits de Clarke, le théologien qui lui est le plus cher (4).

En effet, Clarke, après avoir établi solidement l'inertie de la matière, conclut de ce que la matière

(1) *Emile*, t. II, p. 19.

(2) *Ib.*, p. 21.

(3) *Ib.*, p. 24.

(4) Rousseau écrit : « Imaginez tous vos philosophes anciens et modernes ayant d'abord épuisé leurs bizarres systèmes de forces, de chances, de fatalité, de nécessité, d'atomes, de monde animé, de matière vivante, de matérialisme de toute espèce, et, après eux tous, l'illustre Clarke éclairant le monde, annonçant enfin l'Etre des êtres et le dispensateur des choses. Avec quelle universelle admiration,

est en mouvement, la nécessité d'un premier moteur, c'est-à-dire l'existence de Dieu (1).

Le raisonnement de Clarke rappelle, à n'en pas douter, celui d'Aristote. Ce dernier enseigne qu'il y a deux espèces de mouvements : celui qui meut et celui qui est mû. Celui qui est mû a besoin d'un premier moteur, que l'on conçoit en remontant de cause en cause, et ce premier moteur est Dieu (2).

Par l'intermédiaire de Clarke, ou peut-être directement, Rousseau continue les idées d'Aristote, quand il dit : « Les premières causes du mouvement ne sont point dans la matière ; elle reçoit le mouvement et le communique, mais elle ne le produit pas. Plus j'observe l'action et réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, plus je trouve que d'effets en effets il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause ; car, supposer un progrès de causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout... Voilà mon premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, ou mon premier article de foi » (3).

avec quel applaudissement unanime n'eût point été reçu ce nouveau système si grand, si consolant, si sublime, si propre à élever l'âme, à donner une base à la vertu, et en même temps si frappant, si lumineux, si simple, et, ce me semble, offrant moins de choses incompréhensibles à l'esprit humain qu'il n'en trouve d'absurdes en tout autre système ! » (*Emile*, t. II, p. 12-13.)

Clarke, théologien anglais, né à Norwich (1675-1729), auteur d'une *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu*.

(1) V. *De l'existence de Dieu*, ch. iv.

(2) *Métaphysique*, liv. XII, ch. iii, § 1.

(3) *Emile*, t. II, p. 19.

Rousseau explique ensuite l'existence de Dieu par l'intelligence de la nature. Il dit : « Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence : c'est mon second article de foi. Agir, comparer, choisir, sont les opérations d'un être actif et pensant : donc cet être existe » (1).

Nous avons déjà dit que Platon, dans son *Timée*, considère Dieu comme architecte du monde et comme intelligence infinie. Mais ce sont surtout les Stoïciens qui proclament l'intelligence divine. Sénèque, par exemple, dans ses *Questions naturelles*, nous montre avec quelle intelligence supérieure et parfaite la nature est construite. C'est cela, pense-t-il, qui doit nous amener à croire à l'existence de son auteur, Dieu (2).

Rousseau a lu Descartes et Leibniz (3). Le premier croit qu'en Dieu, c'est la volonté qui occupe la première place ; le second que c'est l'intelligence. Descartes serait aussi un écho de saint Augustin, et, Leibniz, de Platon et des Stoïciens. Rousseau se range à l'opinion de Descartes dans sa première preuve et à celle de Leibniz dans sa seconde.

Nous savons que Rousseau connaît bien lui-même Platon et quelques Stoïciens. Si nous parlons ici de Descartes et de Leibniz, c'est pour montrer que ces théories anciennes sont renouvelées par les philo-

(1) *Ib.*, p. 21.

(2) V. la préface du 1^{er} livre.

(3) V. Livre 6 de ses *Confessions*.

sophes modernes et qu'il n'est pas étonnant que Rousseau, à son tour, se les approprie.

Nous arrivons à la Providence et à la preuve qu'en offre l'ordre qui règne dans la nature.

La Providence, pour Rousseau comme pour les anciens philosophes, est prouvée par l'ordre et l'harmonie de la nature, c'est-à-dire par le fait qu'une chose existante a sa raison d'être et n'est pas imputable au hasard. Il faut donc supposer une bonne volonté qui ne veut que le bien, une intelligence suprême qui dirige le monde et une bonté qui conserve ce monde avec son ordre parfait.

Rousseau écrit : « Dieu est intelligent... Dieu peut, parce qu'il veut, sa volonté fait son pouvoir. Dieu est bon, rien n'est plus manifeste. Mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre » (1).

La question de la Providence avait déjà été abordée par Platon, puis développée par les Stoïciens et reprise par Cicéron. Rousseau, paraît-il, connaît bien directement cette théorie ancienne : témoin sa note que nous discutons plus loin. (V. p. 126.)

Examinons tout de suite ce que dit Platon sur la Providence. Il explique dans le *Timée* que Dieu, par son intelligence, fait régner l'ordre dans le monde et qu'il établit ainsi sa Providence. Voici comment il se résume : « En conséquence, Dieu mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps et ordonna l'univers de manière à en faire un ouvrage de nature excellent

(1) *Emile*, t. II, p. 37.

et parfaitement beau. De sorte que la vraisemblance nous oblige de dire que ce monde est véritablement un être animé et intelligent, produit par la Providence divine » (1).

Voici maintenant, sur le même sujet, l'opinion des Stoïciens d'après Cicéron. Dans le *De natura deorum*, l'auteur, par la bouche de Balbus, Stoïcien, nous dit : « Telle est donc l'intelligence de l'univers, et par conséquent le nom de Providence (en grec, *pronoia*), lui convient, puisque sa plus grande étude, son premier soin est de pourvoir à ce qu'il soit toujours bien constitué, à ce qu'il ne manque de rien, et à ce qu'il rassemble toutes les beautés, tous les ornements possibles » (2).

Nous citons ce passage de Cicéron au lieu d'en citer un autre des Stoïciens proprement dits, parce qu'il nous semble que Rousseau a lu le *De natura deorum*. Témoin cette similitude de pensée sur la même question de Providence, entre Cicéron et Rousseau. Celui-ci dit : « Cependant, si l'on venait me dire que des caractères d'imprimerie projetés au hasard ont donné l'*Enéide* tout arrangée, je ne daignerais pas faire un pas pour vérifier le mensonge » (3).

Et Cicéron, par la bouche de Balbus dit aussi : « ... Pourquoi ne s' imagine-t-il pas que si l'on jetait à terre quantité de caractères d'or, ou de quelque manière que ce fût, qui représente les vingt et une lettres, ils pourraient tomber arrangés dans un tel

(1) Trad. Dacier et Grou, t. II, p. 182, éd. citée.

(2) Liv. II, ch. xxii fin. Trad. Stiévenart et Jules Pierrot.

(3) *Emile*, t. II, p. 22 et 23.

ordre, qu'ils formeraient lisiblement les Annales d'Ennius? Je doute que le hasard puisse rencontrer si juste pour un seul vers » (1).

Tout à l'heure, nous disions que, d'après une note, Rousseau était initié aux théories anciennes sur la religion. Voici ce qu'elle contient : « Quand les anciens appelaient, écrit Rousseau, *optimus maximus* le Dieu suprême, ils disaient très vrai; mais en disant *maximus optimus* il auraient parlé plus exactement, puisque sa bonté vient de sa puissance : il est bon parce qu'il est grand » (2).

Sur ce point, Rousseau paraît éloigné des opinions anciennes. Selon Brochard, la conception de Dieu pour les Anciens est basée sur l'« intelligence » et non sur la « toute-puissance » et « l'infini » comme la conception des modernes (3). Rousseau, chrétien évangélique dans le fond, préfère appliquer le mot « puissance » à Dieu. Mais il n'admet pas la notion de l'« infini ». Il dit : « Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes : tout ce qu'on appelle infini m'échappe » (4).

*
* *

D'après tout ce que nous venons de voir, la théologie de Rousseau se rapproche de celle des Anciens. S'il ajoute lui-même la notion de puissance, il admet

(1) *De natura deorum*, liv. II, ch. xxxvii, trad. citée.

(2) *Emile*, t. II, p. 32, note.

(3) Art. cité.

(4) *Emile*, t. II, p. 34.

le premier moteur d'Aristote, la Providence, c'est-à-dire la notion de l'intelligence divine de Platon et des Stoïciens.

En effet, il voit l'intelligence dans le monde absolument comme un Stoïcien. Il écrit : « Où le (Etre intelligible) voyez-vous exister, m'allez-vous dire ? Non seulement dans les cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire ; non seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui paît, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent » (1).

La Providence fait régner l'ordre dans le monde, il en résulte nécessairement que tout va bien, comme dit Leibniz. Mais comment expliquer qu'il y a des maux dans le monde ?

Rousseau soutient que ces maux viennent de nous-mêmes. « Dieu n'est pas l'auteur du mal, c'est nous-mêmes ». Mais en s'exprimant ainsi, ne se souvient-il pas peut-être d'Aulu-Gelle, auteur connu de lui ? (2). Chrysippe, au rapport de cet Ancien, dit que les pythagoriciens ont adopté cette maxime : « Sachez que les hommes ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes de leurs maux. Ils pensaient, en effet, que chacun est l'auteur de ses maux » etc. (3).

*
* *

Nous avons indiqué les traits principaux de la théorie de Rousseau sur la religion, il est temps de

(1) *Emile*, t. II, p. 21.

(2) *Ib.*, t. II, p. 32.

(3) *Les Nuits attiques*, liv. VI, ch. II.

parler de la part qu'il lui fait dans la méthode de l'éducation.

Rousseau ne veut pas qu'on donne l'éducation religieuse aux enfants (1). D'où vient cela ? C'est, selon Rousseau, pour deux raisons : la première, c'est que l'enfant ne peut pas comprendre les idées abstraites comme celles d'esprit, d'infini, de création, d'éternité, de toute-puissance, etc. (2).

Rousseau professe là-dessus l'opinion d'Euripide, telle que la rapportent Plutarque (3) et Montaigne (4) et que traduisent ces vers :

O Jupiter ! car de toi rien sinon
Je ne connais seulement que le nom.

La seconde raison, c'est que l'enfant comprend mal l'idée de Dieu. Et, une fois qu'il a mal compris Dieu, il l'outrage. Rousseau s'appuie sur ces paroles de Plutarque : « J'aimerais mieux, dit le bon Plutarque, qu'on croit qu'il n'y a point de Plutarque au monde, que si l'on disait que Plutarque est injuste, envieux, jaloux, et si tyran, qu'il exige plus qu'il ne laisse le pouvoir de faire » (5).

(1) V. *Emile*, t. I, p. 341.

(2) *Ib.*, p. 340.

(3) *Traité de l'Amour*.

(4) *Essais*, liv. I, ch. LVI, note. Cf. *Emile*, t. I, p. 342.

(5) *Emile*, t. I, p. 344. Cf. Plutarque. *Traité de la Superstition*.

CHAPITRE VI

Education politique

L'homme naturel que Rousseau nous présente dans ses deux *Discours de l'Académie de Dijon*, dans son *Emile* ou dans ses autres œuvres, est heureux, heureux de vivre dans la nature, sans loi ni contrainte. Nos chapitres précédents ont sommairement montré la source de cette idée.

L'homme civil de Rousseau est autre chose. « L'homme est sociable par sa nature ou, du moins, fait pour le devenir » (1). Dès qu'il sort de son état naturel, il est forcé, par l'accroissement de ses besoins, d'avoir une société. Comment la former ? Rousseau pose le problème en ces termes : « Trouver une forme d'Association qui défende et protège, de toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre

(1) *Emile*, t. II, p. 45.

qu'auparavant » (1). Le *Contrat social* donne la solution.

Mais d'où vient elle-même la théorie du *Contrat*? De fictions fabuleuses? D'une imagination poétique? D'une pensée romanesque? Soit; puisque Rousseau a lu beaucoup de romans.

Il faut y voir surtout une solution logique, et mieux encore, une solution historique.

C'est une solution logique qui est dérivée de ce principe stoïcien : l'égalité naturelle et l'égalité juridique. Chacun est fils de Dieu, selon le stoïcisme; donc tous sont égaux par nature, ils doivent l'être aussi devant les lois. Rousseau en tire cette conclusion : « Tous, étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité » (2), ce qui l'amène à combattre le droit du plus fort (3) et la légitimité de l'esclavage (4). Il cherche en vain comment les hommes, étant nés égaux et libres, peuvent s'emmêler pour établir une société. Il ne trouve qu'un moyen, la convention ou le contrat.

(1) *Contrat social*, liv. I, ch. vi.

M. Bertrand dit : « Quelle est l'origine de la société, se demande Rousseau ? Elle est née le jour où l'homme primitif, par suite de l'accroissement de ses besoins, de ses désirs, de ses passions, s'aperçut que l'aide et le secours de ses semblables lui étaient devenus nécessaires. Voilà le fondement de cette sociabilité instinctive, de cette bienveillance universelle que Rousseau ne méconnaît nullement dans l'homme, animal social et politique. » *Texte primitif du Contrat social*, Mémoire lu à l'Académie des Sciences morales et politiques dans la séance du 4 avril 1891. Paris, Alphonse Picard, éditeur.

(2) *Contrat social*, liv. I, ch. II.

(3) *Ib.*, liv. I, ch. III.

(4) *Ib.*, liv. I, ch. IV.

Ainsi la logique conduit bien Rousseau à soutenir cette théorie de convention sociale. On est d'accord sur ce point (1). Mais la majeure de ce syllogisme : « les hommes naissent égaux et libres » vient particulièrement du stoïcisme, doctrine éminemment sociale et fraternelle. Cette doctrine, introduite par les jurisconsultes romains, joue un rôle considérable dans le monde politique (2). Le résultat en est la condamnation de l'esclavage et l'acheminement à une démocratie fondée sur l'égalité des droits des citoyens (3).

Nous disons aussi qu'il y a une solution historique dans l'opinion adoptée par Rousseau. En effet, du pacte social il fait dépendre la souveraineté du peuple qui dirige les affaires. Or les Romains et les Grecs n'ont pas connu ou pratiqué autrement la souveraineté. Chez ces deux peuples, les citoyens, réunis fréquemment sur la place publique, traitaient et décidaient des affaires importantes. Rousseau dit par exemple, du peuple romain : « Non seulement il exerçait les droits de la souveraineté, mais une partie de ceux du gouvernement. Il traitait certaines affaires, il jugeait certaines causes, et tout ce peuple était sur la place publique, presque aussi souvent magistrat que citoyen » (4).

(1) Entre autres, v. la thèse Rodet, 1907.

(2) V. *Grande Encyclopédie*, article sur le stoïcisme à Rome, de M. Picavet.

(3) Néanmoins le préjugé de la légitimité de l'esclavage, après s'être maintenu chez un aussi grand politique qu'Aristote, n'a pas même été formellement condamné par une doctrine aussi douce et humaine que le Christianisme.

(4) *Contrat*, liv. III, ch. XII.

Il dit de même des Grecs : « Chez les Grecs, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même : il était sans cesse assemblé sur la place » (1).

Ce tableau de la vie publique des Grecs et des Romains, probablement suggéré par la lecture de Plutarque, a dû séduire Rousseau. On croit que ce sont les hommes primitifs qui se sont rassemblés pour faire des Conventions et des Contrats. Mais contrairement à cette opinion commune, l'idée du Contrat social de Rousseau n'est pas puisée chez les sauvages, habitant au fond des forêts. Elle vient des peuples policés, tels que les Grecs et les Romains.

*
* *

Nous ne l'exposerons pas en détail, nous en noterons seulement les traits fondamentaux.

Plutarque, parlant des repas publics chez les Lacédémoniens, nous apprend que chaque convive apportait par mois une médimne de farine, huit mesures de vin, cinq livres de fromage, deux livres et demie de figues et un peu de monnaie pour acheter de la viande (2); la cuisine était commune; on mangeait en commun ce qu'on avait porté. — Cette manière de vivre en communauté ne correspond-elle pas allégoriquement à la définition du *Contrat social* de Rousseau, quand il s'exprime ainsi? « Enfin, chacun, se donnant à tous, ne se donne à personne, et, comme il

(1) *Contrat*, liv. III, ch. xv.

(2) V. *La Vie de Lycurgue*, § xv, édit. et trad. citées.

n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd. et plus de force pour conserver ce qu'on a » (1).

Un tel fait atteste incontestablement que le pacte social existait, chez les Lacédémoniens, même dans les repas publics. Nous ne saurions trop répéter que Rousseau, sur la foi de Plutarque, tint Lycurgue pour un législateur incomparable. Il l'admire, il en adopte les idées, en ce qui concerne l'éducation politique non moins que toute autre. La question de la « volonté générale » lui donne encore l'occasion de le mettre en avant : « Il importe donc, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat, et que chaque citoyen n'opine que d'après lui : telle fut l'unique et sublime institution du grand Lycurgue » (2).

Devant la volonté générale qui est inaliénable (3) et indivisible (4), la volonté particulière disparaît. Cette absorption des individus dans l'Etat suprême, conception la plus singulière et la plus importante de Rousseau après celle du *Contrat social*, suppose aussi une source ancienne : Lycurgue à Sparte.

(1) *Contrat*, ch. vi, livre I, art. « Du pacte social. »

(2) *Contrat*, livre II, ch. iv.

(3) *Ib.*, livre II, ch. i.

(4) *Ib.*, livre II, ch. ii.

CHAPITRE VII

Education féminine

L'éducation féminine à laquelle Rousseau consacre plus d'une page, permet, comme l'éducation de l'homme, de relever quelques sources antiques.

L'auteur ne manque pas de reconnaître qu'en raison de la différence de constitution entre les deux sexes, il doit y avoir aussi deux éducations différentes (1). Cet avis est contraire à celui de Lycurgue et, par suite, à celui de Platon, qui veulent instruire les femmes de la même façon que les hommes : « si la fin des travaux des deux sexes est commune, les travaux sont différents » (2).

La différence d'éducation des deux sexes porte non seulement sur les exercices physiques, mais encore sur la nature des connaissances. L'homme doit avoir pour objet principal les choses utiles, la femme, les choses agréables (3).

(1) *Emile*, t. II, p. 152.

(2) *Ib.*, p. 152.

(3) *Ib.*, p. 171.

Une autre différence, d'un caractère plus strictement moral, c'est que, si l'homme ne doit pas tenir compte de l'opinion d'autrui (1), pour la femme, il en est tout autrement. Rousseau dit à ce propos : « Le sentiment sans l'opinion, ne leur (femmes) donnera point cette délicatesse d'âme qui pare les bonnes mœurs de l'honneur du monde ; et l'opinion sans le sentiment n'en fera jamais que des femmes fausses et deshonnêtes, qui mettent l'apparence à la place de la vertu » (2).

De telles réflexions de Rousseau se complètent par des idées que lui suggèrent les mœurs grecques. Le passage suivant, que nous ne pouvons résister au désir de transcrire, en rend l'influence évidente : « Je trouve qu'en général l'éducation grecque était très bien entendue en cette partie. Les jeunes filles paraissaient souvent en public, non pas mêlées avec les garçons, mais rassemblées entre elles. Il n'y avait presque pas une fête, pas un sacrifice, pas une cérémonie, où l'on ne vît des bandes de filles des premiers citoyens couronnées de fleurs, chantant des hymnes, formant des chœurs de danses, portant des corbeilles, des vases, des offrandes, et présentant aux sens dépravés des Grecs un spectacle charmant, et propre à balancer le mauvais effet de leur indécente gymnastique. » « ...Sitôt que ces jeunes personnes étaient mariées, on ne les voyait plus en public ; renfermées dans leurs maisons, elles bor-

(1) *Emile*, t. II, p. 117.

(2) *Ib.*, p. 182.

naient tous leurs soins à leur ménage et à leur famille. Telle est la manière de vivre que la nature et la raison prescrivent au sexe. Aussi de ces mères-là naissaient les hommes les plus sains, les plus robustes, les mieux faits de la terre ; et, malgré le mauvais renom de quelques îles, il est constant que de tous les peuples du monde, sans en excepter même les Romains, on n'en cite aucun où les femmes aient été à la fois plus sages et plus aimables, et aient mieux réuni les mœurs à la beauté, que l'ancienne Grèce » (1).

Enfin, à l'éducation féminine se rattache la question de l'allaitement des enfants par la mère. M. Picavet nous dit que Rousseau a utilisé toutes les observations de Favorinus sur cette partie. « Par conséquent, ajoute-t-il, le XVIII^e siècle se relie directement au second siècle par cette question, sur laquelle il a cru parfois faire œuvre entièrement originale » (2).

Le passage de Favorinus que nous trouvons chez Aulu-Gelle (3) et que M. Picavet traduit dans son *Essai* exprime, en effet, les mêmes idées que Rousseau. Non seulement les idées sont les mêmes, mais encore les arguments, et, souvent, les expressions sont identiques.

Tous les deux soutiennent que la nature a donné les mamelles aux femmes comme de gracieuses pro-

(1) *Emile*, t. II, p. 156 et 157.

(2) *Essai sur l'histoire générale et comparée*, p. 176, éd. citée.

(3) *Nuits attiques*, liv. XII, ch. 1.

tubérances, destinées non pas tant à orner la poitrine qu'à nourrir les enfants.

Ce n'est pas seulement par nécessité physique que la femme doit allaiter ses enfants elle-même, mais par besoin moral. On ne doit pas donner son enfant à une nourrice bête, féroce même, ignorante, quelquefois ivrogne et imbécile. Si l'on donne son enfant à cette espèce de gens, véritables esclaves par leur manière de vivre, l'enfant deviendra esclave, à son tour, par l'imitation.

Si une femme, quand elle n'est pas malade, ne veut pas élever ses enfants, c'est contre la nature. C'est vouloir préparer et favoriser tous les mauvais services que les enfants reçoivent de la société. Une telle femme ne peut pas avoir un bon mari ni de beaux enfants (1).

Ces mêmes idées ne sont pas étrangères à Plutarque, contemporain et même ami de Favorinus : le passage ci-après en témoigne : « ...Vient maintenant la question de la nourriture. Il faut, selon moi, que les mères elles-mêmes nourrissent leurs enfants et leur présentent le sein ; car elles allaiteront avec plus d'amour, avec plus de sollicitude, puisque leur tendresse pour leurs enfants part du cœur et, comme on dit, du fond même de leurs entrailles. Les nourrices et leurs gouvernantes n'ont qu'une tendresse factice, attendu qu'elle est toute mercenaire. La nature demande elle-même que les mères allaitent et

(1) Liv. I de l'*Emile*. Cf. *Nuits attiques*, liv. XII. ch. 1.

nourrissent les petites créatures qu'elles ont mises au monde » (1).

Plutarque a-t-il d'abord inspiré Favorinus, puis Rousseau ? Ce dernier a-t-il puisé dans les deux ? Peu importe : il reste établi que ces idées de Rousseau ont une origine ancienne et cela suffit (2).

(1) *Education de l'enfant*, trad. V. Betoland, 5^e édit.

(2) Buffon paraît, avant Rousseau, avoir abordé cette question, quand il s'occupe de l'homme, dans l'*Histoire naturelle*. mais il se place plus spécialement au point de vue physiologique. Il dit notamment que le fœtus, étant déjà accoutumé, dans la matrice, à une liqueur laiteuse fort semblable au lait qui se forme dans les mamelles, l'enfant profite mieux au sein de sa propre mère qu'à celui d'une nourrice, dont le lait ne s'accorde plus avec la constitution du nourrisson.

CONCLUSION

Nous croyons avoir montré suffisamment les sources antiques auxquelles a puisé J.-J. Rousseau : bornons-nous, pour conclure, à nous résumer.

Nous avons présenté d'abord, comme dans une galerie, tous les Anciens qui, surtout dans l'antiquité grecque et latine, semblait avoir été les précurseurs de notre philosophie ; et parmi ces devanciers, nous avons eu soin de mettre en relief plus particulièrement Platon, Aristote, les Stoïciens et Plutarque. Nous avons déterminé différents ordres d'éducation, et, dans chacun d'eux, relevé des traces bien marquées d'influence de ce lointain passé.

Pour la théorie et la méthode de l'éducation en général : inspiration de Platon, des Stoïciens et de Plutarque ; mêmes principes : bonté naturelle de l'homme, nécessité d'écarter l'enfant de la société, heureuse action de la mère. Mêmes moyens de former l'homme et le citoyen : exercices physiques prédisposant à l'amélioration morale ; musique et, en général, esthétique, base de la morale, à l'exclusion du théâtre, idées essentiellement platoniciennes ; puis,

pour diverses raisons dont le charme des enfants n'est pas le moindre, emploi de la douceur de préférence à celui de la sévérité; rapports étroits entre l'éducation publique et l'éducation privée; culte du nationalisme dans la première : encore autant de vues platoniciennes.

Dans l'éducation de l'intelligence : théorie suggérée par Aristote plutôt que par Locke; union rationnelle de l'idée d'un objet et de l'idée de son concept ou de ce que l'on affirme de cet objet; méthode fondée sur la perception des choses, sur des idées exactes et claires : d'où guerre à la mémoire, à l'imagination; recours aux procédés de Socrate vivifiés par certains dialogues de Platon; ajournement de l'usage du jugement et du raisonnement : autant de prescriptions de Platon.

Dans l'éducation morale, sources surtout stoïciennes : importance de la volonté, considérée comme le véritable artisan du bien et du mal; liberté entendue comme pouvoir d'obtenir le bonheur, indépendamment des conditions extérieures, d'où nécessité de ne pas compter avec l'opinion, mais avec soi-même; se résigner aux lois de la nature, vivre heureusement selon la nature et vivre joyeusement dans le présent, sans souci du passé, sans prévoyance de l'avenir; remplacer le devoir ou l'obligation par l'exemple et le modèle, au lieu de se borner à le considérer comme agent essentiel de la moralité.

En outre, idées fondamentales de la morale ramenées au bien, au juste et au beau, identification du bien, en tant que bien moral, avec le bonheur; justice,

source de la paix et de la concorde; moralité bâtie sur le présent plutôt que sur la vie future, ce qui, loin d'exclure la croyance à l'immortalité de l'âme, la renforce et la purifie; beau réalisé imparfaitement par les arts, mais allant plus droit à l'âme, quand il est contemplé dans la nature, autant de souvenirs laissés par la lecture des *Lois* et de la *République* de Platon; conscience interprétée à la fois comme « juge infailible » et comme « vision intérieure »; conformité à la nature suppléant la loi morale; amour de soi, expliquant les meilleurs sentiments, même de l'amitié : autant d'idées antiques où se mêlent celles de Platon et celles de Cicéron.

Pour l'éducation religieuse, sont mis à contribution les Stoïciens, Platon et Aristote, et de ces sources découle une religion naturelle comportant la croyance à l'existence de la divinité et à celle d'une Providence; l'organisation du monde suppose un architecte et le mal qui s'y montre n'y vient que de nous-mêmes. Mais, pensée de Plutarque, l'éducation religieuse est peu accessible et même dangereuse dans l'enfance.

Dans l'éducation politique, les Stoïciens et Plutarque prennent une place importante. La société s'explique par un contrat dont l'origine admet deux solutions : l'une d'ordre logique, impliquant le principe de l'égalité des hommes; l'autre d'ordre historique, suggérée par le spectacle de la république à Rome et en Grèce.

Dans l'éducation féminine enfin, ni Platon, ni Lycurgue ne sont plus suivis. Rousseau fait valoir

l'éducation grecque et s'autorise de Favorinus et de Plutarque, c'est de là qu'il tient, en effet, la nécessité d'envisager la différence des deux sexes, l'obligation de la réserve pour la femme, dépendant du jugement de l'opinion; l'importance physique et morale de l'allaitement maternel, toutes choses imposées par la nature et par la raison.

Cette analyse à grands traits de l'œuvre de Rousseau nous permet de constater que, dans chacun des ordres d'éducation auxquels on peut la réduire, affluent des idées premières et parfois maints détails d'origine ancienne. Les emprunts, certes, sont fort nombreux. S'ensuit-il pourtant qu'ils effacent la personnalité du penseur, comme l'ont prétendu certains pamphlétaires? qu'ils compromettent son originalité au point de l'annuler?

Tel n'est pas, à notre avis, le cas de Rousseau. Sans doute, il est une originalité qui consiste à avoir des conceptions nouvelles et entièrement personnelles, des systèmes ou des procédés entièrement nouveaux. Mais il s'agit là d'une originalité idéale : nous doutons qu'elle existe aussi absolue, même dans le domaine des sciences où, les connaissances et les découvertes, par une continuelle superposition, en assurent le progrès quotidien. A plus forte raison, elle est contestable dans les sciences philosophiques et morales, où il arrive, plus facilement qu'ailleurs, que les générations qui précèdent lèguent des traditions, des idées, des enseignements à celles qui suivent et cherchent à en profiter. C'est dans ce domaine que nous semble particulièrement s'appliquer

le mot célèbre d'Auguste Comte : « Les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts : telle est la loi fondamentale de l'ordre humain » (1).

Toutes ces considérations n'empêchent pas la personnalité de Rousseau de s'accuser à plus d'un titre.

D'abord, comme bien d'autres, en travaillant sur des matériaux déjà connus, il parvient à leur donner, avec une forme nouvelle, un cachet original : c'est affaire au génie.

Mais il y a mieux, et, c'est surtout de lui que l'on peut dire que « son imitation n'est pas un esclavage ». Quoiqu'il reçoive de toutes mains, il ne prend pas aveuglément et au hasard, sans discernement, sans critique; au contraire, il juge, il pèse, il commente, il limite, il complète ou rejette au besoin : il ne choisit et ne garde que ce qu'il trouve de lui-même dans les Anciens, que ce qui répond moins à son esprit qu'à son cœur. C'est au point que les théories des Anciens ne sont souvent pour lui qu'une occasion de greffer sur elles ses propres théories et ses propres sentiments.

Divers exemples vont justifier une pareille opinion.

Pour Platon et Socrate, la bonne éducation consiste à développer les facultés que l'enfant reçoit de la nature. (V. nos chapitres II et III.) Rousseau se rallie à ce principe; mais il ne s'en tient pas là.

(1) *Catéchisme positiviste*, p. 70, 3^e édit. 1890. Imp. Larousse, Paris, 1 vol.

Il ajoute qu'il faut laisser la nature, d'abord, agir toute seule. Puis, il nous recommande de bien observer et de bien étudier les enfants, parce qu'on ne les connaît vraiment pas. (V. préface de l'*Emile*.) Il est ainsi amené à formuler les quatre maximes suivantes, d'un caractère bien personnel :

1° « Loin d'avoir des forces superflues, les enfants n'en ont pas même de suffisantes pour tout ce que leur demande la nature, il faut donc leur laisser l'usage de toutes celles qu'elle leur donne et dont ils ne sauraient abuser. »

2° « Il faut aider les enfants et suppléer à ce qui leur manque, soit en intelligence, soit en force, dans tout ce qui est du besoin physique ».

3° « Il faut, dans les secours qu'on leur donne, se borner uniquement à l'utile réel, sans rien accorder à la fantaisie ou au désir sans raison, car la fantaisie ne les tourmentera point, quand on ne l'aura pas fait naître, attendu qu'elle n'est pas de la nature. »

4° « Il faut étudier avec soin leur langage et leurs signes, afin que, dans un âge où ils ne savent point dissimuler, on distingue dans leurs désirs ce qui vient immédiatement de la nature et ce qui vient de l'opinion » (1).

Ces quatre maximes ont bien leur importance. L'éducation des enfants, telle qu'on la concevait avant Rousseau, se proposait d'élever les enfants comme s'ils étaient des hommes et non des enfants. Faute d'étudier la nature des enfants, faute de la

(1) *Emile*, t. I, p. 57.

connaître, on entrave le développement de leurs facultés au lieu de les développer. Les deux premières maximes remédient à cet inconvénient. La troisième assure le bonheur de l'enfant et prélude à la morale qui lui conviendra plus tard. La quatrième fonde tout l'art pédagogique.

En somme, ces quatre maximes résument toute la méthode d'éducation de Rousseau et laissent bien loin derrière elles, par leur précision et leur netteté, les vues un peu vagues, par suite de leur généralité, de Socrate et de Platon. Plus d'un pédagogue, ultérieurement, devait s'en inspirer, entre autres Pestalozzi, quand il dit : « L'éducation est l'art du jardinier, sous la surveillance duquel fleurissent et croissent des milliers d'arbres. Il n'ajoute rien à l'essence de leur croissance; l'essence de leur croissance se trouve en eux-mêmes » (1).

Rousseau s'est complu dans la lecture de la *Cyropédie* de Xénophon; il a admiré les soins dont l'enfant était entouré chez les Perses. Mais, à l'encontre de Xénophon, il ne veut pas que l'éducation se fractionne (2) : elle est une, dit-il, comme la morale (3). Il n'admet pas davantage une opinion analogue de Varron qui sectionne l'éducation en trois tronçons ;

(1) Art. « Rousseau et la pensée allemande » de Benrubi, dans le volume intitulé *J.-J. Rousseau*, 1912, éd. Alcan, Paris, 4 vol. in-8.

(2) Dans la *Cyropédie*, chapitre II, Xénophon explique que les Perses, jusqu'à seize ou dix-sept ans, s'appliquent uniquement à l'étude des lettres ; de dix-sept à vingt-cinq ans, ils sont attachés au service de la chasse ; puis de vingt-cinq à cinquante ans, ils prennent rang parmi les juges des affaires publiques.

(3) V. *Emile*, t. I, p. 32.

éducation, institution, instruction, en alléguant que ces choses sont aussi différentes dans leur objet que la gouvernante, le précepteur et le maître (1). Rousseau trouve que ces distinctions sont mal entendues : pour être bien conduit, l'enfant ne doit suivre qu'un seul guide.

Les anciens philosophes, en particulier, Socrate, Platon, les Stoïciens, les Épicuriens, avaient placé l'idéal de la vie dans la spéculation et la contemplation. Rousseau le place dans l'action, Déjà, en 1751, il avait eu l'occasion d'exprimer son sentiment à ce sujet, lorsque l'Académie de Corse avait mis au concours cette question : « Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué ? » Rousseau y avait répondu en disant que le signe caractéristique de l'héroïsme, c'est l'action ; il était parti de là pour attaquer Socrate et Platon ; Socrate, « parce qu'il vit et déplora les malheurs de sa patrie, et qu'il laissa à Thrasybule la gloire de les finir ; Platon, parce qu'il était éloquent à la cour de Denis, et que ce fut Timoléon qui délivra Syracuse du joug de la tyrannie. »

Ce goût pour l'action devait reparaître onze ans plus tard dans l'*Emile*, sous forme d'un principe d'éducation, et suggérer à Rousseau la « méthode active ». Agir, agir, c'est tout le fond de son système.

Lorsque, dans le discours de 1749, sur la question : « Si le rétablissement des sciences et des arts a con-

(1) V. *Emile*, t. I, p. 17.

tribué à corrompre ou à épurer les mœurs? » il se révèle implacable ennemi de la civilisation et condamne les sciences et les arts comme émanant d'une source impure; il triomphe d'avoir découvert, il le croit du moins, que Socrate faisait l'éloge de l'ignorance, dans ce passage du *Gorgias* dirigé contre les Sophistes : « Il n'est pas nécessaire que la rhétorique s'instruise de la nature des choses, et il suffit qu'elle invente quelque moyen de persuasion, de manière à paraître aux yeux des ignorants, plus savante que ceux qui savent » (1). Il tire avantage de certaines lignes du *Phédon* : Socrate a entendu raconter que près de Naucratis, en Egypte, il y avait un dieu, l'un des plus anciennement adorés dans le pays, qui s'appelait Theuth. On disait que ce Dieu avait inventé, le premier, les nombres, le calcul, la géométrie et l'astronomie, les jeux d'échecs, de dés et l'écriture. « Theuth vint donc trouver le roi de l'Egypte, lui montra les arts qu'il avait inventés, et lui dit qu'il fallait en faire part à tous les Egyptiens. Celui-ci lui demanda de quelle utilité serait chacun de ces arts et se mit à dissenter sur tout ce que Theuth disait au sujet de ses inventions, blâmant ceci, approuvant cela... Quant à l'écriture, Theuth dit au roi : « Cette science, ô roi, rendra les Egyptiens plus savants et soulagera leur mémoire ; c'est un remède que j'ai trouvé contre la difficulté d'apprendre et de savoir. » Le roi répondit : « Industriel Theuth, tel homme est capable d'enfanter les arts, tel autre d'apprécier

(1) Tr. de Platon par Cousin, t. III, p. 207.

les avantages ou les désavantages qui peuvent résulter de leur emploi ; et toi, père de l'écriture, par une bienveillance naturelle pour ton ouvrage, tu l'as vu tout autre qu'il n'est : il ne produira que l'oubli dans l'esprit de ceux qui apprennent, en leur faisant oublier le nécessaire... Tu n'as donc point trouvé un moyen pour la mémoire, mais pour la simple réminiscence, et tu n'offres à tes disciples que le nom de la science, sans la réalité ; car, lorsqu'ils auront lu beaucoup de connaissances sans maîtres, ils se croiront beaucoup de connaissances, tout ignorants qu'ils seront pour la plupart, et la fausse opinion qu'ils auront de leur science les rendra insupportables dans le commerce de la vie » (1). Non, le procès que Rousseau fait aux sciences, aux arts et à la littérature n'est pas un procès nouveau. Est-ce à dire que cette haine qu'il voue à la civilisation est un effet de l'imitation de quelques Anciens ? Assurément non. Il s'efforce de l'étayer, tout au plus, sur ce qu'il sait des ouvrages de quelques-uns. Elle lui vient en réalité de sa fameuse théorie sur l'intériorisation de la vie. Loin que le bonheur soit un fruit du dehors ou de tout ce qui pare la vie, il est tout entier et seulement en nous, dans notre vie intérieure. Il le subordonne à la conscience et proscriit l'intellectualisme : il en montre le chemin dans le sentiment et non dans la raison, et cette prépondérance reconnue à notre sensibilité ne devait pas être étrangère à l'éclosion du Romantisme contemporain.

(1) Platon, tr. Cousin, t. VI, p. 121 et 122.

Arrêtons cette série d'exemples à une idée saillante de l'œuvre de Rousseau, l'amour de la nature. Rousseau en a trouvé l'expression dans l'école stoïcienne, où ce sentiment était aussi érigé en véritable culte. Mais les Stoïciens étaient de vrais panthéistes. Ils ne voyaient, dans la nature, qu'une extension du principe divin, animant tout et s'identifiant partout avec les choses mêmes. A son tour, Rousseau éprouve une vive admiration pour la nature; son ravissement atteint même parfois les transports de l'enthousiasme et de l'extase. Il la spiritualise, en quelque sorte, et se sent, devant elle, saisi presque d'une émotion religieuse. Mais Rousseau, est-il besoin de le dire, n'est pas panthéiste. Il distingue fort nettement, sans embarras, sans hésitation, l'œuvre et le créateur. (V. notre chapitre v.)

La personnalité de Rousseau ne perce pas seulement dans les idées et les doctrines qu'il expose tout en s'inspirant de l'antiquité. En même temps que le fond, la forme en porte l'empreinte. A ce nouveau point de vue, l'originalité de notre philosophe tient à la manière dont il étend les questions, dont il fait intervenir quelques idées maîtresses de sa philosophie, dans telle circonstance où il lui faut tout dire, s'il en est cru, pour dire assez. Son esprit s'attache fortement à un petit nombre de principes, mais pleins de conséquences; il se sert moins de ces principes, pour les appliquer au besoin, que des applications auxquelles ces principes se prêtent pour éclairer ceux-ci d'un nouveau jour, et les implanter dans la croyance de ses contemporains aussi profondément qu'il y croit lui-même.

D'autre part, ennemi des opinions courantes, il est toujours conduit à remonter très haut pour expliquer l'origine de son désaccord avec elles, et, ainsi chaque fois qu'il signale l'une des sciences, c'est un point de doctrine qu'il développe et approfondit.

Enfin, il a un style à lui, un style riche de qualités nouvelles, un style dont on a pu dire qu'il fait rentrer l'éloquence dans la littérature. Plus de phrases hachées et rapides, mais une période large ; plus de froideur, mais une parole chaude et enflammée, sincère jusque dans les paradoxes. La passion, qui parle toujours dans son œuvre, la soutient et la fait vivre. Qu'importe donc que Rousseau mette largement à contribution plusieurs Anciens ! Il n'en garde pas moins une physionomie propre, et des qualités d'écrivain qui expliquent non seulement le succès foudroyant qu'il eut en son temps, mais l'influence qu'il a exercée dans le nôtre.

VU :

Lyon, 18 Février 1919.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Lyon,*

Signé : L. CLÉDAT.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Lyon, le 18 Février 1919.

*Le Recteur,
Président du Conseil de l'Université,*

Signé : JOUBIN.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.	7
CHAPITRE I. — INFLUENCE DES ANCIENS SUR J.-J. ROUSSEAU.	9
Lectures de J.-J. Rousseau dans sa jeunesse : Plutarque son auteur favori et dont les <i>Hommes Illustres</i> et les <i>Œuvres morales</i> sont pour lui les livres de chevet. — Platon (la <i>République</i>, livre d'éducation et non de politique, d'après Rousseau; les <i>Lois</i>, le <i>Ménon</i>, le <i>Timée</i>, le <i>Phédon</i>, le <i>Banquet</i>, la <i>Politique</i>). — Aristote (Politique et Métaphysique), la méthode péripatéticienne a du prix comme méthode d'enseignement dans l'<i>Emile</i>. — Le Stoïcisme et ses rapports avec le <i>Naturalisme</i> de Rousseau. — Epictète et Sénèque, auteurs familiers. — Aulu-Gelle et Cicéron, affichant, dans leurs théories, le mépris de la fortune. — Xénophon avec la <i>Cyropédie</i>; Varron avec les extraits de Nonius Marcellus. — Locke et Montaigne, autant d'intermédiaires reliant Rousseau aux Anciens, par leur système d'éducation.	
CHAPITRE II. — THÉORIE ET MÉTHODE DE L'ÉDUCATION EN GÉNÉRAL	33
Bonté de la nature de l'homme d'après le Platonisme, le Stoïcisme et le Rousseauisme — Nécessité de la vertu pour les parents et leur devoir, selon Plutarque et Rousseau, — Quatre formes essentielles de la vertu. — Le courage; aversion de la médecine. — La tempérance; régime pythagoricien et proscription de l'usage des viandes. — La prudence; méthode négative de l'éducation; importance des jeux. — La justice, question réservée pour le Chapitre IV. — Education privée et éducation publique. — Nationalisme radical dans l'éducation nationale, d'après Lycurgue, Platon et Rousseau. — Conciliation possible de l'éducation nationale et de l'éducation humanitaire.	

CHAPITRE III. — ÉDUCATION DE L'INTELLIGENCE.	79
Retour à la théorie pèrépatéticienne. — Intellect passif : toute l'intelligence vient des sens. — Intellect actif : il n'y a de science que du général. — Méthode ramenée au procédé socratique : point de départ, l'ignorance; et terme final, la découverte. — Le raisonnement et le jugement chez les Epicuriens et chez Rousseau.	
CHAPITRE IV. ÉDUCATION MORALE	95
Théorie de la volonté chez les Anciens et chez Rousseau. — La morale ancienne et la morale moderne. — La morale de Rousseau se rattache à la première. — Même principe : « vivre conformément à la nature ». — Même conception du Bien, du Beau et de la Justice. — Même interprétation de la conscience comme vision intérieure à la façon de Socrate. — L'amour de soi chez Rousseau et chez Cicéron.	
CHAPITRE V. — ÉDUCATION RELIGIEUSE	119
L'existence de Dieu est prouvée : 1° par le premier moteur selon Aristote et Rousseau. — 2° Par l'intelligence de la nature, selon les Stoïciens et Rousseau. — 3° Par la Providence d'après Platon, les Stoïciens et Rousseau.	
CHAPITRE VI. — ÉDUCATION POLITIQUE	129
Contrat social admettant deux solutions : logique et historique. Solution logique empruntée au Stoïcisme. — Solution historique suggérée par les institutions de Sparte. — La volonté générale avec la suppression de l'individualité, dans la politique de Lycurgue et de Rousseau.	
CHAPITRE VII. — ÉDUCATION FÉMININE	135
Différence de méthode dans l'éducation masculine et l'éducation féminine. — Education grecque. — L'allaitement des enfants par la mère elle-même, selon Favorinus et Rousseau.	
CONCLUSION	141
Résumé de ce travail. — Personnalité de Rousseau. — L'observation des enfants donnant lieu à quatre maximes. — Appel à la vie intérieure. — Méthode active. — Naturalisme. — Originalité du style.	

AUTEURS CITÉS DANS CE LIVRE
AVEC LEURS ŒUVRES
ET SELON L'ORDRE CHRONOLOGIQUE

ROUSSEAU (J.-J.). — *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, 12 vol., éd. J. Bry, 1856, Paris.

Emile, 2 vol. in-12; *Confessions*, 2 vol. in-12, Flammarion, nouvelle édition.

XÉNOPHON. — *Cyropédie*, trad. Charpentier, éd. de Sommaville, 1661, Paris, 1 vol. in-12.

PLATON. — *La République*. Trad. A. Bastien, éd. Garnier. Paris 1 vol. in-18.

La Politique, le *Timée*, le *Phédon*, le *Ménon*, le *Banquet*. Trad. Dacier et Grou. *Œuvres complètes* de Platon, éd. Fasquelle, Paris, 10 vol. in-16.

ARISTOTE. — *Morale*, 3 vol. in-8°. *Métaphysique*, 3 vol. in-8°. *Politique*, 1 vol. in-8°. *Traité de l'Âme*, 1 vol. in-8°. *Logique*, 4 vol. in-8°. Trad. Barthélemy Saint-Hilaire. éd. Ladrangé, 1839-1879, Paris.

CICÉRON. — *Les Tusculanes*, trad. Matter et J. Pierrot, 1 vol. in-18. *Des vrais Biens et des vrais Mauvais*, trad. Stiévenart, 1 vol. in-18, éd. Garnier, Paris.

LUCRÈCE. — *De la Nature des Choses*, trad. A. Lefèvre, éd. Société d'éditions littéraires, 1899. Paris, 1 vol. in-16.

EPICTÈTE. — *Les Entretiens*, trad. V. Courdaveaux, Paris 1862, 1 vol. in-8°. Manuel, figurant dans le volume qui a pour titre : *Pensées de Marc-Aurèle*, trad. P. Commelin, éd. Garnier, Paris, 1 vol. in-18.

SÉNÈQUE. — *Questions naturelles, Lettres à Lucilius, de la Colère*, trad. Charpentier et F. Lemaistre. Œuvres complètes, 4 vol. in-18, éd. Garnier, Paris.

PLUTARQUE. — *Les Vies des Hommes Illustres*, trad. Ricard, éd. H. Plon, Paris 1860, 4 vol. in-16. *Les Œuvres Morales*, trad. Ricard, éd. Lefèvre, Paris 1844, 5 vol. in-16.

AULU-GELLE. — *Nuits attiques*, trad. E. de Chaumont, éd. Ponc-koucke, Paris 1845, 3 vol. in-8°.

MONTAIGNE. — *Essais*, nouvelle édition. Flammarion, 4 vol. in-12.

LOCKE. — *Essai sur l'Entendement humain*, trad. Coste, éd. H. Schelte 1723, Amsterdam, 1 vol. in-4°. *Education des Enfants*, trad. Coste, éd. Bousquet, Lausanne 1759, 2 vol. in-12.

FÉNELON. — *Education des Filles*, nouvelle édition, Flammarion Paris 1 vol. in-12.

SAINT-MARC GIRARDIN. — *J.-J. Rousseau, sa vie, et ses œuvres*, 1875, éd. Charpentier, Paris, 2 vol. in-12.

BROCHARD (V.). — *La Morale ancienne et la Morale moderne* (*Revue Philosophique* 1901, janvier, Paris).

BERTRAND (Alex). — *Texte primitif du Contrat social de Rousseau*, éd. Picard, Paris 1891, 4 vol. in-8°.

CHABOT. — *Nature et Moralité*, éd. Alcan, Paris 1896, 1 vol. in-8°.

PICAVET (Fr.). — *Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, éd. Alcan, Paris 1913, 1 vol. gr. in-8°.

MASSON (Pierre-Maurice). — La « *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* » de J.-J. Rousseau, édit critique, éd. Hachette, Paris 1914, gr. in-8°.

La Religion de J.-J. Rousseau, éd. Hachette, Paris 1916, 3 vol. in-16.

GOBLOT. — *Traité de Logique*, éd. A. Colin, Paris 1918, 1 vol. in-8°.

